الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲

[الجزء الثامن]

بسم الله الرحمن الرحيم

السفر الرابع في علم النفس

من مبدإ تكونها من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها و رجوعها إلى غاياتها القصوى و فيه أبواب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳

الباب الأول في أحكام عامة للنفس

و فيه فصول

فصل (۱) في تحديد النفس

اعلم أن عناية الباري جل اسمه لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها بالفيض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۴

الأقدس على ترتيب الأشرف فالأشرف حتى بلغ إلى أدنى البسائط و أخسها منزلة- و لم يجز في عنايته وقوف الإفادة على حد لا يتجاوزه فبقي إمكان وجود أمور غير متناهية في حد القوة إلى الفعل و كانت المواد الجسمانية و إن تناهت في الأظلام و الكثافة و البرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدإ فعال كتأثير أشعة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۵

الكواكب سيما الشمس في التلطيف و التعديل لتصير باكتسابها نضجا و اعتدالا- مادة للأغذية و الأقوات و قوة منفعلة لتوليد الكائنات مهيأة لقبول النشوء و الحياة بصور يترتب عليها آثار الحكمة و العناية كالحيوان و النبات بعد إيفاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات و قواها و قد مر السبب اللمي في كون الأخس قابلا لما هو أشرف إذ الممكن لم يخلق هباء و عبثا بل لأن يكون عائدا إلى غايته الأصلية- فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياة و الروح.

فأول ما قبلت من آثار الحياة حياة التغذية و النشوء و النماء و التوليد ثم حياة الحس و الحركة ثم حياة العلم و التمييز و لكل من هذه الأنواع من الحياة- صورة كمالية يفيض بها على المادة آثار تلك الحياة بقواها الخادمة إياها تسمى تلك الصورة نفسا أدناها النفس النباتية و أوسطها النفس الحيوانية و أشرفها النفس الناطقة- و لهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتي و حد جامع و نحن نريد أن نذكر في هذا الفصل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۶

البرهان على وجودها مطلقا و الحد لماهيتها نفسا فإن البسيط و إن لم يكن له حد و لا عليه برهان من جهة هوية ذاته البسيطة و لكن من جهة فعله أو انفعاله مما يقبل التحديد و يقام عليه البرهان فهكذا شأن النفوس و الصور بما هي نفوس و صور

أما البرهان على وجودها

فنقول إنا نشاهد أجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة من غير إرادة مثل الحس و الحركة و التغذية و النمو و توليد المثل و ليس مبدأ هذه الآثار المادة الأولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل و التأثير و لا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام إذ قد يوجد أجسام تخالف تلك الأجسام في تلك الآثار و هي أيضا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال فإذن في تلك الأجسام مباد غير جسميتها و ليست هي بأجسام فيها و إلا فيعود المحذور فإذن هي قوة متعلقة بتلك الأجسام و قد عرفت في مباحث القوة و الفعل أنا نسمي كل قوة فاعلية يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسا و هذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٧

حيث كونها مبدأ لمثل هذه الأفاعيل المذكورة و لذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي.

و أما الحد

فنقول آخذا في بيانه على طبق ما قالته الحكماء إن النفس لها حيثيات متعددة فتسمى بحسبها بأسام مختلفة و هي القوة و الكمال و الصورة فهي لكونها تقوي على الفعل الذي هو التحريك و على الانفعال من صور المحسوسات و المعقولات الذي هو الإدراك تسمى قوة و بالقياس إلى المادة التي تحلها ليجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني صورة و بالقياس إلى أن طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها- فإذا انضاف إليها كمل بها النوع كمالا فقالوا تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه- أما أولا فلأنه أعم من حيث إن الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة- و من النفس ما هي غير منطبعة فهي إذن ليست صورة للبدن و لكنها كمال له كما أن الملك كمال للمدينة و الربان كمال للسفينة.

و أما ثانيا فلأن الكمال قياس إلى المعنى الذي هو أقرب من طبيعة الجنس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٨

و هو النوع و الصورة قياس إلى الشي‏ء الذي هو أبعد من ذلك و هو المادة فالصورة تقتضي نسبة إلى شي‏ء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها و إلى شي‏ء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة و إلى شي‏ء لا ينسب إليه الأفاعيل بالحقيقة أعني النوع.

و أما ثالثا فلأن الدلالة على المادة مقترنة في الدلالة على النوع من غير عكس- فتبين من هذا أنا إذا قلنا في تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها و كان متضمنا لجميع أنواعها من جميع وجوهها و لا تخرج النفس المفارقة.

و هو أيضا أولى من القوة لوجوه- أما أولا فلأن للنفس قوة الإدراك و هي انفعالية و قوة التحريك و هي فعلية- و ليس اعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر فإن قيل لفظ القوة و اقتصر على أحد وجهين عرض ما قلناه و شي‏ء آخر و هو أن لا

يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة و قد بين في علم الميزان أن ذلك ليس بجيد و لا صواب فيجب اعتبارهما في حدها و اسم القوة يتناولهما بالاشتراك لأن أحدهما داخل تحت مقولة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٩

أن يفعل و الآخر تحت مقولة أن ينفعل و الأجناس العالية قد علمت أنها متباينة بتمام ماهياتها و إطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فإن قوله عليهما ليس بالاشتراك فإن النفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال و من جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضا كمال.

و أما ثانيا فلأن القوة اسم لها من حيث إنها مبدأ للأفعال و الكمال اسم لها من هذه الجهة و من حيث إنها تكمل النوع و ما يعرف الشي‏ء من جميع جهاته أولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر أن الكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجنس قالوا إنا إذا عرفنا أن النفس كمال لكذا بأي تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس و ذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس و قد عرفت في باب المضاف- أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل و لا نعرف من وجود النفس إلا ما يقتضيه تلك الإضافة المحدودة بما هي إضافة محدودة لا تمام وجودها لكون اسم النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١٠

غير موضوع إلا لذلك الوجود الإضافي و لم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك أو المختص بل من حيث إضافة التدبير و التصرف للأبدان- و وجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي مقيس إلى شي‏ء آخر فالإضافة النفسية مقيسة إلى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلا في تقوم وجودها التعلقي الإضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البناء و يؤخذ في حده و لا يؤخذ في حد الإنسان- فإن الحدود بإزاء الوجودات فللإنسان بما هو إنسان وجود و له حد بإزائه يعرف به و لا يدخل في حده الإنسان و لا شي‏ء من الجوهر و جنسه لأنه من مقولة المضاف و الإنسان من مقولة الجوهر و المقولات متباينة بتمامها فشي‏ء منها لا يدخل في حد شي‏ء من الأخرى فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن و لهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في أحوال المادة و حركاتها فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدإ آخر و يستأنف علما آخر غير هذا العلم الطبيعي و لو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في أي مقولة وقعت فيها مشكلا فإن من عرف حقيقة الشي‏ء و فهم ذاته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١١

فعرض على ذهنه طبيعة أمر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له إذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرف في فن الميزان.

حكمة مشرقية:

و هاهنا سر شريف يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريته و استكمال الحقيقة الإنسانية في هويته و ذاته و يعلم أن

هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء و الأب و الابن و ما يجري مجراها و ذلك لأن نفسية النفس ليست كأبوة الأب و بنوة الابن و كاتبية الكاتب و نحوها مما يجوز فيه فرض خلوة عن تلك الإضافة فإن لماهية البناء وجودا و لكونه بناء وجودا آخر و ليس هو من حيث كونه إنسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالأول جوهر و الثاني عرض نسبي و هذا بخلاف النفس فإن نفسية النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۲

نحو وجودها الخاص و ليس لماهية النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون نفسا إلا بعد استكمالات و تحولات ذاتية تقع لها في ذاتها و جوهرها فتصير حينئذ عقلا فعالا بعد ما كانت بالقوة عقلا.

و البرهان على أن نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت أو مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوة اللاحقة بذات الأب أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثم سنح لها أمر ألجأها إلى التعلق بالبدن و مفارقة عالم القدس و مزاولة العنصريات لكن التالي مستحيل لأن ما بالذات لا يزول و الجوهر المفارق لا يسنح له شيء لم يكن له في ذاته إذ محل الحوادث المادة الجسمانية و ما يقترنها.

و أيضا النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنية نوع كامل جسماني- و لا يمكن أن يحصل من مجرد و مادي نوع طبيعي مادي بالضرورة فإذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۳

من باب المضاف و لا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقلية فقط فهذه الإضافة كإضافة القابلية للهيولى و إضافة الصورية للصور الطبيعية و إضافة المبدعية و العالمية و القادرية للواجب تعالى و إضافة العرضية للسواد و البياض و غيرهما من مقولات العرض فإن أنحاء وجوداتها لا تنفك عن إضافة إلى شيء و لها معان أخر غير الإضافة لست أقول لها وجود غير وجود الإضافة فالسواد مثلا له ماهية مستقلة في معناها و حدها و هي من مقولة الكيف و لكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع أعني عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتي لهوية السواد لا لماهيته و هكذا القياس في المادة و الصورة و الطبيعة و النفس من حيث إنه لكل منها ماهية أخرى جوهرية غير الإضافة كما أن للأعراض ماهية أخرى عرضية غير العروض و لكن هوياتها الشخصية هويات إضافية و بهذا يعلم أن الوجود أمر زائد على الماهية فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن كما يلزم لكل صورة إضافة المادة لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف و لا كونها من الأعراض لأن هذه الإضافة إضافة التقويم و التكميل لا إضافة الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق- فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا و بعدا من نشأتها العقلية بحسب تفاوت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۴

وجوداتها شدة و ضعفا و كمالا و نقصا إذ الوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله كما بيناه في العلم الكلي في مباحث القوة و الفعل

و لنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس

فنقول فهي إذن كمال للجسم لكن الكمال منه أولى و هو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف و الكرسي- و منه ما هو ثان و هو الذي يتبع نوعية الشيء من أفاعيله و انفعالاته كالقطع للسيف و التمييز- و الروية و الإحساس و الحركة الإرادية للإنسان فإن هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعا بالفعل إلى حصول هذه الأمور بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن إلا بقوة بعيدة- فالحيوان حيوان بالفعل و إن لم يتحرك بالإرادة بالفعل و لم يقع له الإحساس بالفعل لشيء و المهندس مهندس بالفعل و إن لم يعمل عمل المساحة و غيرها و الطبيب طبيب بالفعل و إن لم يعالج أحدا فالنفس كمال أول و كون الشيء كمالا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١۵

أولا لشيء لا ينافي ذلك كونه كمالا ثانيا لشيء آخر.

فلا يرد أن النفس الإنسانية ليست كمالا للحيوان بما هو حيوان و لا النفس مطلقا كمال للجسم بما هو جسم لما عرفت أن تحقق كل طبيعة بتحقق كل فرد منه- و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد فإذن النفس كمال أول للشيء و إن كانت كمالا ثانيا لشيء آخر و الشيء الذي هي كمال أول له لا بد و أن يكون جسما لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو الذي بالمعنى الجنسي لا الجسم بالمعنى المادي كما علم في صناعة الميزان و قد مر الفرق بينهما في مباحث الماهية أيضا- و ليس هذا الجسم الذي النفس كمال له أعم من الجسم الطبيعي و الصناعي كالسرير و الكرسي و السفينة و المدينة و لو فرض أن نفس الربان كمال للسفينة و نفس الملك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١۶

كمال للمدينة فليست كماليتها هي النفسية للسفينة و المدينة و لو أخذ المجموع من السفينة و النفس أمرا واحدا حتى تكون النفس كمالا له لم تكن ذلك المفروض مجموعا جسما و لا جوهرا و لا شيئا من المقولات إذ الماهية تابعة للوجود و الوجود مساوق للوحدة- و ما لا وحدة له لا وجود له.

فظهر أن النفس كمال أول لجسم طبيعي و لا كل جسم طبيعي إذ ليست النفس كمالا للنار و لا للأرض بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس و الحركة الإرادية.

و دلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة أن ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة أخرى فذاتها متحدة الوجود بالمادة كالصور الأسطقسية و الجمادية كالنارية و الهوائية و الياقوتية و الذهبية و غيرها فكأنها هي مادية محضة منقسمة بانقسامها.

و أما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة أخرى فلا محالة تكون تلك القوة لكونها آلة متوسطة أدون منزلة من

تلك الصورة فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة و هذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية الأولى شأن النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۷

إذ لها حظ من الملكوت و التجرد و لو قليلا فظهر أن كون الكمال الأول للجسم الطبيعي- مما تفعل بالآلة خاصيته النفسية فكل قوة لجسم طبيعي من شأنها أن تفعل فعلا باستخدام قوة أخرى تحتها فهي عندنا نفس و هذا الحد أعني قولنا كمال أول لجسم طبيعي- آلي جامع لسائر النفوس إذ ليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذية و النامية و المولدة في النفس النباتية و الخيال و الحس و القوة الشوقية في الحيوان لا مثل المعدة و الكبد و القلب و الدماغ و العصب فيه فعلى هذا القول النفس الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان و ذلك لأن البرهان قائم عندنا على أن الفلك مع كونه ذا نفس دراكة للعلوم فهو أيضا ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك و له أيضا قوة حساسة لا كالتي في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطرأ لآلة الحس و أيضا يكون في بعض مواضع أبدانها قوة الحس و في بعضها قوة أخرى و لا كذلك مادة الفلك لبساطته فالفلك كله خيال و كله طبيعة محركة وضعية من جنس الطبيعة الخامسة و كله حس لكن قوة الحس و الحركة دون قوة الخيال و قوة الإدراك الكلي إن كانت.

و بهذا يندفع الإشكال الذي استصعب المتأخرون حله و هو أن الحد المذكور و لا حد آخر أيضا لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاثة أعني النباتية و الحيوانية و الفلكية- فإنا إن أعطيناها اسم النفس لأنها كمال تفعل فعلا ما فقط لزم أن يكون كل قوة نفسا فيكون الطبائع كلها نفوسا و ذلك مخالف لما أطبق عليه المتقدمون من العلماء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۸

و إن أعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية و اندرجت الباقيتان- و إن أعطيناه للقوة الفاعلة أفعالا متخالفة خرجت النفس الفلكية و دخلت الأخيرتان- و إن زدنا على هذه المعاني شرطا ازداد تخصيصا فإذا كلما احتيل حيلة يتناول بها اسم النفس الحيوانية و الفلكية يخرج النباتية أو يتناول الحيوانية و النباتية تخرج الفلكية و لا ينبغي أن يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك طولا و عرضا- حتى يظن أنها أفعال متقابلة فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل مبدءا واحدا و جهة واحدة لا يتغير هذا ما ذكروه من الإشكال و قد عرفت حله بتفسير معنى الآلة و لا حاجة إلى اعتبار الرأي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسب ما قاله الشيخ من أن الأجسام السماوية فيها مذهبان- أحدهما مذهب من يرى أن كل فلك ذي كوكب يجتمع من الكواكب و من عدد كرات فيه جسم حيواني قد دبرت له نفس يتم فعلها بعدة أجزاء ذوات حركة فيكون هي كالآلات و ذلك القول لا يتم في جميع الأفلاك و الكرات.

و ثانيهما مذهب من يرى أن كل كرة فلها في نفسها حياة مفردة فيرى جسما محيطا بالكل واحدا لا كثرة فيه فهؤلاء يلزمهم أن يروا أن اسم النفس الواقع على النفس الفلكية و على النفس النباتية إنما يقع بالاشتراك هذا.

ثم اعلم أنه بإدخال لفظ ذي الحياة في حد النفس و إن خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ من أنه لا يقع على الفلك و الحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال إن الحيوانات و الفلك لا تشترك في معنى اسم الحياة و لا اسم

النطق أيضا لأن النطق الذي هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيوليان و ليس هذا مما يصح هناك- فإن النطق هناك عقل بالفعل و العقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزءا من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۹

حد الناطق و كذلك الحس هاهنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول أمثلتها و الانفعال منها و ليس هذا مما يصح هناك انتهى و ذلك لأن لفظ ذي الحياة إن أريد به مبدأ الإدراك و التحريك المطلقين يتناول الفلك و الحيوان جميعا- لأن الإدراك أعم من الإحساس و التخيل و التعقل.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۰

و أيضا إن أريد بالإدراك المأخوذ في حد الحياة الإحساس فقط يمكن أن يتناول الفلك إذ ليس من شرط معنى الإحساس انفعال الآلة بل لو تحقق إحضار صورة جزئية للقوة الحساسة من غير انفعال وقع لآلة الحس لكان الإحساس حاصلا بالحقيقة كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم أو في اليقظة كما للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تأثر الحاسة هناك فعلم أن حقيقة الإحساس هي حضور الصورة الجزئية- لا تأثر الآلة بها و لا انطباع الصورة فيها كيف و نحن ذاهبون إلى أن الإبصار عندنا ليس إلا بإنشاء النفس صورة أخرى غير التي في المادة الخارجية و هي مماثلته إياها معلقة لا في محل و هكذا حال الأفلاك في كونها حساسة من حيث إن حساسيتها بضرب من الفعل- لا بضرب من الانفعال.

لكن مع هذا ليس لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال إن الحياة بعينها هذا الكمال و هي الأمر الذي يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس فما الحاجة إلى أن يثبتوا نفسا فتكون الحياة هي مبدأ الأفاعيل.

لأنا نقول في دفع ما ذكره إنا أقمنا الحجة على أنه لما تخصص بعض الأجسام- بهذه الآثار دون البعض فليس بد من أن يكون صدور هذه الآثار بقوى أخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعني بالحياة إما أن يكون تلك المبادي أو كون الجسم ذا تلك المبادي أو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار.

الأول تسليم لما كنا بصدده فإن سمى أحد هذا المبدأ الذي سميناه نفسا باسم الحياة فلا مناقشة لنا معه إذ لم يكن خالفنا إلا بشيء لا يعتد به و هو اللفظ.

و الثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدإ هو المفهوم من ذلك المبدإ- و الثالث أيضا غير صحيح فإنه ليس المفهوم من هذا الكون و من النفس أو الحي من حيث هو حي شيئا واحدا و ذلك لأن المفهوم من هذا الكون المذكور لا يأبى أن يسبقه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۱

بالذات مبدأ يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة إليها فإن ذلك مما يحتاج إلى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فإنه يمتنع أن يسبقه بالذات كمال أول و إلا لم يكن كمالا أولا و قد فرضناه أولا و هذا مثل كون الجسم بحيث

يصدر عنه الإحراق فإن نفس هذا الكون و وجود الحرارة في الجسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۲

شيء واحد و لكن وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئا واحدا بل نقول كون الأشياء بحيث يصدر عنها أفعال الحياة على ضربين فمن الأشياء ما يجب أن يسبق هذا الكون كون آخر و من الأشياء ما ليس يجب أن يسبقه كون آخر فأما الذي يحتاج في هذا الكون إلى أن يسبقه كون آخر سبقا بالذات فهو الأجسام الحية فإن هذه الأجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كل جسم حيا و إن كان لها هذا الكون لا بمجرد أنها أجسام ما فقد تخصصت بأمر آخر و ليس لك أن تقول هذا الكون هو الذي يقوم الجسم لأن جوابك أن حياة الجسم هي الكون الذي بعد هذا الكون المفروض مقوما له و كلامنا في الكون الثاني سواء أريد بالجسم هو الذي بمعنى المادة أو الذي بمعنى الجنس إذ لكل منهما تأخر بحسب الكون أو بحسب الماهية المذكورة و أما ما ليس بجسم فلا مانع من أن يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب في أكثر ما ليس بجسم أن يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۳

وجوده حياته كالموجود الأول و ما يتلوه من العقول و النفوس و الحياة ليس ما به يكون الحي بالذات حيا إذ من المحال أن يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حياة الشيء نفس حييته كما أن الوجود ليس ما به يصير الموجود موجودا لاستحالة أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود و المضاف و الأين و العقل و نظائرها فإن المضاف بالذات نفس الإضافة فالأين لا يحتاج إلى أين آخر- و الصورة العقلية وجودها و عقليتها شيء واحد

فصل (۳) في ماهية النفس المطلقة

و إذ قد فرغنا من حد النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الإسمي الإضافي- فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ماهياتها و نتفحص أنه هل لها حقيقة أخرى غير كونها كمالا للجسم و ذلك لأنا إذا قلنا إنها كمال لم يعلم من ذلك بعد أنها جوهر أو ليست بجوهر فإن معنى الكمال الشيء الذي بوجوده يصير النوع نوعا فالنفس شيء يصير الحيوان حيوانا و النبات نباتا و هذا لا يعلم منه أنها بعد جوهر أو عرض فإن كثيرا من الكمالات هي في موضوع كالسواد و الكتابة و غيرها فإنها كمالات أولية للمركب منها و من الموضوع السواد للأسود بما هو أسود و الكتابة للكاتب بما هو كاتب.

فإن قلت أ ليس هذا الشيء موجودا في المركب و المركب لا في الموضوع فهو موجود لا في موضوع بل فيما لا يستغني ذاته عن ذلك الشيء.

قلنا كون الشيء جزءا لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض أن له وجودا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۴

غير وجود الأجزاء لا يمنعه أن يكون في موضوع و كون الجزء فيه لا كشيء موجود في الموضوع لا يجعله جوهرا و قد علمت في مباحث الجوهر أن جوهرية الشيء لا تختلف بالإضافة حتى يكون الشيء بالقياس إلى ما هو جزء له جوهرا و بالقياس إلى ما يعرضه عرضا كما في الذاتية و العرضية و ليس كل جوهري جوهرا و لا كل عرضي عرضا فالجوهر

جوهر في نفسه و بالقياس إلى كل شيء و كذا العرض عرض في نفسه بالقياس إلى كل شيء نعني أن القياس إلى الأشياء لا يغير جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهرا و لا عرضيته بمعنى كونه عرضا نعم يغير كونه جوهريا أو عرضيا.

قال الشيخ إن الشيء إذا تعقلت ذاته و نظرت إليها فإن لم يوجد لها موضوع البتة كانت في نفسها جوهرا و إن وجدت في ألف شيء لا في موضوع بعد أن توجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض و ليس إذا لم يكن عرضا في شيء فهو جوهر فيه فيجوز أن يكون الشيء لا عرضا في الشيء و لا جوهرا في الشيء كما أن الشيء يجوز أن لا يكون واحدا في شيء و لا كثيرا فيه و لكن في نفسه واحد أو كثير و ليس الجوهري و الجوهر واحدا و لا العرض بمعنى العرضي في باب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۵

إيساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس و قد بينا هذه الأشياء في صناعة المنطق انتهى فعلم أن كون النفس كمالا للجسم و الجسم جوهرا و كونها جزءا للمركب لا عرضا قائما بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل أن يكون نفس ما قائمة بالموضوع- و هي مع ذلك يكون جزءا للمركب و يحتمل أن لا يكون في موضوع فيكون جوهرا.

فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا أن ذلك الكمال جوهر أو عرض فيجب لنا أن ننظر إلى ماهية النفس هل هي جوهر أو عرض لكن البرهان قائم على أن النفس جوهر و لا يكفي في هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهرية ذواتنا الإدراكية- و الاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرا مجردا عن البدن إذ ذاك لا يفيد جوهرية النفوس على الإطلاق و الأولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض أنواعها و كذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الإنسانية عن الأبدان العنصرية و الأجسام المادية على تجرد طائفة منها و هي التي بلغت إلى مقام العقل و المعقول بالفعل عن العالمين و مفارقتها عن الدارين.

أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهرا فهو أنه قد سبق أن بعض الأجسام في ذاتها و طبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياة و الحياة في الحيوانات صفة ذاتية مقومة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۶

لجسميتها بحسب الماهية أعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعا أو مادة و مبدأ تلك الحياة مقوم لجسميتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه و جماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الإشراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا أن حياة الحيوانات عارضة لأجسادها عرضا غريبا و زعموا أن لا شيء من الأجسام مما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني و ليس كذلك فإن كل حيوان جسم لذاته و الجسم جنسه و الحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۷

لا بشرط شيء أي الجسم بما هو جسم مطلق و إن لم يكن الإطلاق قيدا له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان و كل حيوان حي بالذات فبعض الجسم حي بالذات و ذلك يناقض قولنا لا شيء من الجسم بحي بالذات فبطل قولهم كل

جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي.

فإذا تقرر أن نوع الحيوان ماهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم و الحياة ذاتية له و ليست حياة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة و إلا لكانت الأجسام كلها حيوانا لاشتراكها في الجسمية فهي بواسطة أمر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعني النوع الإضافي له و مقوم النوع الذاتي للجوهر جوهر لا محالة فمبدأ الحياة في الحيوان صورة جوهرية.

و هكذا نقول في الجسم النباتي إن النمو و التغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذي هو من الأنواع المحصلة للجسم الطبيعي و ليست حصولها لأجل الجسمية المشتركة فله لا محالة صورة نوعية محصلة لماهية الجسم الطبيعي المطلق على سبيل الفصل و التنويع و للمادة المخصوصة على سبيل التقويم و الآثار المخصوصة على سبيل الإفادة- فتلك الصورة التي هي مبدأ هذه الأفاعيل و الآثار لكونها محصلة للجوهر تحصيلا و تنويعا و تقويما هي أولى بأن يكون الجوهر من نفس الجسمية المبهمة الوجود و من الجسمية المادية القابلة لتأثيرات ذلك المبدإ المسمى بالنفس النباتية و قد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادي من القاعدة التي وضعناها في هذا الباب- فليرجع إليها من اختلجت في صدره بعد دغدغة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۸

الباب الثاني في ماهية النفس الحيوانية و بيان جوهريتها و تجردها ضربا من التجرد و فيه فصول

فصل (۱) في جوهريتها

قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية و لكن سنزيدك هاهنا إيضاحا و ذلك أن

من الناس من ذهب إلى أن النفس هي المزاج و يدل على فساده براهين.

الأول أن البدن جوهر أسطقسي مركب من عناصر متنازعة متسارعة بطباعها إلى الانفكاك

و الذي يجبرها على الامتزاج و حصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا إن العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور و عليه الشيخ و غيره من العلماء أو قلنا إنها غير باقية و ذلك لأن الكيفيات العرضية أينما حصلت فهي تابعة للصور- فالنفس سواء كانت متعلقة بمادة مركبة أو بمادة مفردة لا يمكن أن تكون عين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۹

الكيفية المزاجية لأن مبدأ الشي‏ء و حافظه لا يكون عين ذلك الشي‏ء و لا أيضا يمكن أن تكون صورة من صور العناصر لأن لكل منها آثارا مختصة ليست آثارا للنفس- فالنفس إذن غير الكيفية المزاجية و غير الصورة الأسطقسية التي لواحد من الأسطقسات

لكن هنا شكوك

منها لعل الأسطقسات في بدن الحيوان مقسورة على الاجتماع و حصول المزاج

لا أن جابرا يجبرها على الالتيام أو حافظا يحفظها أو يحفظ مزاجها و حله أن المقسور من الأسطقسات الممتزجة إنما ينحفظ انحفاظا قسريا إما لعصيان المسلك عن الانشقاق كاحتباس النيران و الأهوية في الأرض قسرا حتى إذا قويت

زلزلت الأرض و خسفتها و إما في زمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء و معلوم أنه ليست الأجزاء النارية و لا الهوائية في المني قد بلغت في القلة إلى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة و لا هناك من الصلابة و عسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه- و في المني أرواح كثيرة هوائية و نارية إنما يحبسان مع الأرضية و المائية بشيء آخر- غير جسمية المني بدليل أنه إذا فارق الرحم و تعرض للبرد الذي هو أولى بالتجميد رق بسرعة و كذلك إن تعرض للحر أو كان في رحم ذي آفة.

و منها سلمنا أنه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء و شدة الالتحام

و جوابه أن صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لا يمنع التفصي كالحال في المني إذا لم يلتقمه فم الرحم زالت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۰

خثورته فإن قلت لو كانت نارية المني و هوائيته غالبتين على مائيته و أرضيته لكان المني صاعدا بالطبع و ليس كذلك فبطل المقدم و إن كانت الأرضية و المائية غالبتين- جاز أن يحبساهما بالقسر.

قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من النارية و الهوائية عند مفارقة الرحم و تعرضه للبرد.

فإن قلت لم لا يجوز أن يقال النارية و الهوائية اللتان كانتا في المني يفسدان بالمائية عند تعرضه للبرد لا أنهما تفارقان عنه و إذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادعيتموه.

قلنا فإذن يلزم أن يبقى مقدار حجم المني زمانا يعتد به سيما عند عدم القواسر الخارجية كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعة و ليس كذلك.

و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء و الأرض هو النشف

ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب.

و الجواب أن النشف إنما يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلإ و عدم البدل.

فهب أن العنصرين الثقيلين اجتمعا لا لجامع من خارج بل بمجرد الاتفاق في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۱

الميل إلى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية و الهوائية و أما تعلق النار بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فإن النار مما يحدث في الحطب شيئا فشيئا على الاتصال فتزول بانقلابها إلى الهواء على التدريج و ليست هناك نار واحدة متعلقة بالحطب بل النيران المتعلقة بالفتيلة كالماء الجاري على الاتصال.

و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطقسات تحريك الوالدين أو مزاج الرحم

ثم يبقى ذلك القسر زمانا.

و جوابه أن حركة الوالدين و إن كانت تؤدي إلى اجتماع الأسطقسات التي في المني لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم إلى المني بعد ذلك حتى يتم الأعضاء الحيوانية و لا بد من حافظ لذلك الاجتماع و هذا هو الجواب القوي عن

السؤالين السابقين.

و أيضا لو لم يكن في المني فاعل يفعل المزاج و الأعضاء لكان يجب أن يكون العضو المتخلق أولا هو الظاهر لأن الأجسام إنما تفعل ما تفعل بالجثة لا بالقوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۲

و من جهة المماسة و الانضمام و الأقرب مكانا أسبق حدوثا من الأبعد و التالي باطل بالاستقراء فكذا المقدم و ذلك لأن أول الأعضاء تكونا هو القلب و أيضا كثير من الحيوانات يحدث لا بالتوالد.

و منها أن هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ

و الدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زمانا و ليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب أن يتفرق الأجزاء عند الموت.

و الجواب أن لأجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قدرا من العناصر الكثيفة و شكلا و لونا لا يحتاج إلى حافظ نفسي كما لا يحتاج البناء في انحفاظه و تماسك أجزائه إلى حافظ غير يبوسة العنصر و الذي كانت النفس حافظة إياه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان بل قدر آخر و مزاج آخر ما لم يتغير و لم ينفسخ لم يعرض الموت- و النفس ليست من الأسباب القريبة الموجبة لهذا اللون و الشكل الباقيين بل هي كفاعل بعيد يؤدي ضرب من تحريكاته إلى هذا الشكل و اللون كالبناء و الباني ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في بدن الحيوان و غيره فينحفظ في مدة في مثلها يمكن أن يتحرك العناصر تمام حركات الافتراق و التلاشي سريعة إذا كان الانغمار قليلا أو بطيئة إن كان كثيرا و يسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق كالجوهر الناري و الهوائي و يتأخر و يبطىء ما شأنه التأخر و البطوء كالأرضي و المائي بل يجب أن يتوسط زمان لحركة الانفصال و لم يجب أن يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليلا على أن اجتماعه وقع بلا جامع على أنك إن حققت لم تجد الشخص و قد فارقته الحياة في آن من الآنات على أمر أو حال كان عليه في حال الحياة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۳

و منها أن النفس لا يحدث إلا عند استعداد المادة لها

و ذلك الاستعداد لا يحصل إلا بحدوث المزاج الصالح فإن المزاج من العلل المعدة للنفس و العلة المعدة و إن كانت علة بالعرض لكنها متقدمة بالطبع فإذا كان تكون النفس علة اجتماع العناصر فكيف تتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه أعني اجتماع العناصر الذي يتقدم عليها بالطبع.

و أجيب عن هذا الإشكال بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الأبوين ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس المولود ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

و اعلم أن المتأخرين قد اضطرب كلامهم في أن الجامع لأجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها و لمزاجها أم لا و في أنه نفس المولود أم نفس الأبوين فذهب الإمام الرازي إلى أن الجامع نفس الأبوين قبل حدوث نفس المولود و بعد الحدوث تصير هي حافظة له و جامعة لسائر أجزائه بالتغذية كما ذكر و نقل هو أيضا في بعض رسائله المشتملة على

أجوبة مسائل المسعودي أنه لما كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف أبرهن على ما ليس فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين و الحافظ لذلك الاجتماع أولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة و تلك القوة ليست واحدة في جميع الأحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين قال و بالجملة فإن تلك المادة تبقى في تصرف المصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس هذا ما ذكره.

و أورد عليه أولا بأن الحكماء جعلوا المصورة و المولدة و غيرهما قوى للنفس و الآلات لها و النفس حادثة بعد المزاج و تمام صور الأعضاء كما هو مذهب المعلم الأول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٣۴

و المشاءين فالقول بإسناد تصوير الأعضاء و حفظ المزاج إلى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل إياها و هو ممتنع جدا

و أما ما ذكر في التفصي عن هذا

تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها- كما نقل عن بعض الأقدمين و تارة بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض المليين و تارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأي البعض و تارة بتصييرها من قوى نفس الأم فشي‏ء من هذه الوجوه لا يسمن و لا يغني.

و ثانيا بما اعترض به محقق الإشارات في شرحه بأن ما نقل في تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء و هو قوله- فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطقسات بدنه و مؤلفها و مركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها و هي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي و بأن تفويض التدبير من قوة بعد مدة إلى قوة أخرى كنفس المولود غير معقول في الأفاعيل و التدابير الطبيعية و إنما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادة متجددة.

ثم أجاب عن أصل هذا الإشكال بأن نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ثم تجعلها أخلاطا و تفرز عنها بالقوة المولدة مادة المني و تجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة و تصييرها إنسانا بالقوة و تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم إنه يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٣۵

أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فيتكامل المادة بتربيتها إياها و هكذا إلى أن يستعد لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضا فيتم البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و تبقى مدبرة للبدن إلى أن يحل الأجل و قد شبهوا تلك القوى في أفاعيلها من مبدإ حدوثها إلى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد الحرارة النارية في الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا- فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة و اشتدادها كمبدإ الأفعال النباتية- و تجمرها كمبدإ الأفعال الحيوانية و اشتعالها نارا كالناطقة فجميع هذه القوى كشي‏ء واحد- متوجه من

حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود و يتبين أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها و الجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتم البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود و قول الشيخ إنهما واحد لهذا الاعتبار و قوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأول انتهى.

أقول ما ذكره كلام متين إلا أن فيه إشكالا لا ينحسم و لا ينتقح إلا بطريقتنا من إثبات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۶

الاشتداد في الجوهر فإن ما ذكره يحتمل وجوها- أحدها أن هذه الأفاعيل المتعددة من الحفظ للمزاج و التنمية و التحريك الإرادي- و النطق صادرة من مبدإ واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم عنه حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة و كونها معطلة عما سوى الأفعال الجمادية- و هذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكمية و لم يذهب إليه أحد من الحكماء.

و ثانيها أنها تصدر من مباد متعددة متخالفة الذوات متفاضلة في الكمال و هذا يوجب ما ذكره و أبطله من تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره في مادة إلى فاعل آخر يخالفه- و إن زعم أن الصورة السابقة تفسد عن المادة و تتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة فيرد عليه أن فعل القوة السابقة ليس إلا الحفظ و التقويم و التكميل و محال أن تكون القوة الطبيعية التي شأنها تقويم المادة مما يوجب فسادها و إبطالها أو يجعلها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۷

بحيث تستحق بالإعداد لقبول ما يفسدها و يبطلها بالتضاد فهذا ينافي كون المني بصورته التي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۸

فيه بصدد الاستكمال و لو كان كذلك لوجب أن تكون القوى النباتية و الحيوانية و النطقية متضادة و ليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضلة في الكمال الوجودي كل سابق منها متوجه إلى اللاحق توجه الشيء إلى كماله و تشبث الفعل إلى غايته و غاية الشيء علة تمامه لا علة بطلانه فلما بطلت الشقوق الثلاثة فثبت أن الجوهر الصوري مما يشتد في وجوده و يتكامل في تجوهر ذاته و يتطور في أطواره و يستوفي الدرجات الطبيعية و النباتية و الحيوانية و البشرية إلى ما شاء الله تعالى و قد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق أن الأفاعيل الذاتية متوجهة بالذات إلى ما هو خير و كمال و لا يتوجه شيء من الأشياء في سلوكه الطبيعي نحو شيء مناف له مضاد إياه إلا بقسر قاسر أو قاطع طريق له من خارج بل الكشف و البرهان قد أوجبا أن الأشياء كلها طالبة للخير الأقصى و النور الأعلى جل مجده و لنعد إلى ما كنا فيه

البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج

أنه لا شك أن النبات و الحيوان- متحركان من تلقاء أنفسهما إلى كمالاتهما في الكم و الكيف و لا محالة أن الحركة تقع في أمزجتهما أيضا لأن الأمزجة تابعة للممتزجات فالمزاج يبدل عند الحركة و المحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك و أيضا فلأن البدن الذي يسوء مزاجه بمرض و شبهة قد يعود إلى المزاج الصحيح و لا بد له من معيد و

ليس هو المزاج الصحيح الذي قد بطل و لا المزاج الفاسد فإذن المحرك المعيد غير المزاج و ليس خارجا عن جسم الحيوان– لأنه لو كان مفارقا فهو لا يفعل إلا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت و إن لم يكن مفارقا فهو لا يفعل إلا بمشاركة الوضع أو بالجسمية المشتركة و هما باطلان أما الثاني فظاهر كما مر و أما الأول فلما يعرف بأدنى تأمل من أنه ليس اغتذاء الحيوان و نموه و توليده بقسر قاسر فيكون بقوة فيه و هو المطلوب.

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۹

البرهان الثالث

لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الإعياء لأن الإعياء إنما يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه و ليس يمكن أن يقال– إن طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها– يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها و لا يختلفان إلا بالقوة و الضعف فإنه لو كان مقتضي المزاج مقابلا لمقتضي الطبائع لكانت تلك الطبائع تقتضي أمرين متقابلين و ذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء و لما تجاذب مقتضي النفس– و مقتضي الطبيعة عند الرعشة فلذلك قال الشيخ في الإشارات إن الحيوان متحرك بشيء غير مزاجه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال هذه الحركة البطوء و السرعة كما في الإعياء فإن المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإنسان إذا أراد رفع قدمه فجهة الحركة الإرادية هي الفوق و عند الإعياء لا يكون الحركة سريعة و يريد بقوله في جهة حركته ممانعة النفس و الطبيعة كما في الرعشة لأن النفس تحركها إلى فوق و المزاج إلى أسفل فيتركب الحركة منهما و يريد بقوله في نفس حركته أن الإعياء ربما ينتهي إلى حيث لا يقوى النفس على التحريك أصلا.

و قال الشارح المحقق المراد بحالة الحركة وقت الحركة و المزاج قد يمانع في جهة الحركة كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق و مزاج بدنه– لغلبة الثقلين تقتضي السفل و المراد بقوله في نفس حركته أن المزاج يقتضي السكون على وجه الأرض لمقتضي الثقل المذكور و النفس قد تريد الحركة على وجه الأرض– و رد ما ذكره في باب الرعشة بأنها لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل و من كل حركة في جهة تريدها النفس و من كل حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فإنه إذا أحدث محرك ميلا إلى جهة و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهة.

البرهان الرابع

أن الإدراك الحسي في هذا العالم لا يكون إلا بتكيف الآلة بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق إلا مع استحالة مزاج العضو اللامس

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۴۰

فالمدرك لتلك الكيفية إن كان المزاج فذلك إما أن يكون المزاج الذي قد بطل و هو ممتنع أو الذي حدث و هو أيضا ممتنع لأن المزاج الصحيح الأصلي لا يدرك ذاته– فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته.

و بالجملة الإحساس يستدعي الانفعال و الشيء لا ينفعل عن نفسه فإذن لا بد في الإحساس من شيء باق عند توارد

الحالتين ليحصل الشعور بذلك التغير و المزاج غير باق.

البرهان الخامس

أن الحيوان قد يتحرك في مزاجه إما عن الاشتداد إلى الضعف– أو عن الضعف إلى الاشتداد و لا شك أن المتحرك غير المتحرك فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج.

البرهان السادس

من العرشيات قد علمت أن الإدراك عبارة عن وجود المدرك بالفتح للمدرك بالكسر فنقول لو كانت النفس هي المزاج لزم أن يكون العرض موجودا لنفسه و التالي محال فالمقدم مثله و أما بيان الملازمة فلأن النفس تدرك المزاج و المزاج لأنه كيفية ملموسة تكون عرضا فلو كانت النفس هي المزاج فيكون العرض موجودا لذاته و أما بطلان التالي فلأن وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته– فليس إذن المدرك هو المزاج بل موضوع آخر و ليس ذلك هو الجسم المطلق لأن ذلك ممتنع و إلا لكان كل جسم دراكا و لا أيضا الجسم العنصري و إلا لكان كل جسم عنصري دراكا و هو خلاف الواقع فإذن القوة التي تدرك المزاج شيء غير المزاج و لا الجسم الذي قام به المزاج بل شيء غيرهما و هو المطلوب.

البرهان السابع

أنا سنقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانية و القوة الخيالية عن الأجسام العنصرية و الطبيعية و التجرد فوق الجوهرية فبطل كون النفس مزاجا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۴۱

اعلم أن من الناس من حاول إبطال كون المزاج نفسا بطريق آخر و هو أن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل و شكل الجزء واحدا و التالي باطل فكذا المقدم.

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن المشكل عنده هو القوة المصورة و هي قوة سارية في محلها و جزؤها مساو لكلها في الماهية فيعود المحال في القوة المصورة ما ألزم في المزاج و كذلك أيضا يلزمه أن يكون شكل جزء الفلك مساويا لشكل كله.

أقول أما القوة المصورة فهي و إن كانت سارية في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعة و خدمة للنفس فتفعل التشكيل في الأعضاء بحسب أغراض النفس و حاجاتها و أما فعل القوى البسيطة التي تفعل الكرات فلأجل أن القوة الواحدة– إذا اقتضت في مادة واحدة مقدارا معينا و أفادت شكلا كان مقتضاها من الأشكال الكروية– فإذا سبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر للاتصال الواقع فيها و قال أيضا لو كان المحرك قوة مزاجية تحركت إلى جهة واحدة فإن المزاج

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۴۲

الواحد مقتضاه واحد و اعترض عليه الفاضل المذكور بأن هذا أيضا منقوض بالقوى النباتية– فإن كلا منها واحدة تفعل أفعالا كثيرة كذلك هاهنا.

أقول و الجواب بمثل ما مر فإن القوى النباتية تفعل أفعالا مختلفة على حسب أغراض النفس فبهذه البراهين التسعة المذكورة ظهر أن النفس الحيوانية ليست قوة مزاجية كالصور المعدنية مع أن المعدنيات أيضا ليست آثارها و لوازمها إلا بصور جوهرية غير أمزجتها

فصل (۳) في بيان تجرد النفس الحيوانية و عليه براهين كثيرة

منها أن الحيوان قد يتزايد أجزاؤه تارة و يتناقص أخرى

بالتحليل فإنه ما من بدن حيواني إلا و تستولي عليه الحرارة الغريزية و الأسطقسية الداخلتان و حرارة الحركة و الهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس و ذلك الحيوان باق بشخصه في الأحوال كلها فعلمنا أن هويته مغايرة للبنية المحسوسة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۴۳

و منها أن البهائم تدرك هوياتها الإدراكية

و كيف لا و هي تهرب عن المؤلم و تطلب اللذيذ و ليس هربها عن مطلق الألم أما أولا فلأن المشهور أنها لا تدرك الكليات و لو أدركتها لكان ما نحن بصدده ألزم و أما ثانيا فلأنها لا تهرب عن ألم غيرها- مع أن ذلك أيضا ألم فهي إذن تهرب عن ألمها فهو يقتضي علمها بأنفسها و ذلك يقتضي تجردها بوجهين.

أحدهما أن العلم يقتضي ثبوت الشي‏ء المدرك بالفتح للشي‏ء المدرك بالكسر- و الصورة التي تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسها و كل ما وجوده لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل و ثانيهما أن علم الحيوان بهويته دائم و ليس بمكتسب بالحس و علمه بأعضائه الظاهرة و الباطنة ليس كذلك فهويته مغايرة لأعضائه.

أما الصغرى فلأن العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان إما بالحس و هو باطل فإن الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آلة لها و مستعملة إياها- و أيضا ربما يعلم ذاته عند ما لا يحس بشي‏ء أصلا و أما بالفكر فلا بد من دليل- و الدليل إما علة النفس أو معلولها و الأول باطل لأن علة النفوس شي‏ء أجل من أن يحيط به علم الحيوان و أيضا الأكثرون من الناس يعرفون أنفسهم و إن لم يخطر ببالهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۴۴

علة أنفسهم و الثاني أيضا باطل لأنه إما أن يكون الوسط في الاستدلال هو الفعل المطلق أو فعله المضاف إليه فإن اعتبر الفعل المطلق لزم إثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو و إن اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف إلى الشخص توقف على العلم به- فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدور فثبت أن علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حس أو دليل.

و أما الكبرى فلأن الإنسان لا يعرف أعضاؤه الظاهرة إلا بالحس و لا أعضاؤه الباطنة إلا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف أعضاؤه إذا عرف إلا بأحدها.

برهان آخر على أن الحيوان ليس هو البنية المحسوسة

فنقول لو فرض الحيوان كأنه خلق دفعة و خلق كاملا و لكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات- و إنه يهوي

في خلإ أو هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء و لا يحس بشيء من الكيفيات- و فرقت بين أعضائه حتى لا يتلامس فإنه في هذه الحالة يدرك ذاته و يغفل عن كل أعضائه الظاهرة و الباطنة بل يثبت لذاته و لا يثبت لها مقدارا و لا طولا و لا عرضا و لا جهة من الجهات و لو تخيل وضعا أو جهة أو عضوا من الأعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على أنه جزء من ذاته و ظاهر أن المشعور به غير المغفول عنه فإذن هويته مغايرة لجميع الأعضاء

فصل (۳) في دفع ما أورد على جوهرية النفس من الشكوك

قالوا إن القوى النباتية حالة في الأجسام و كذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات و فاعلة للأفعال الجزئية و الجوهر المفارق يستحيل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۴۵

أن يكون مدركا للجزئيات و فاعلا للأفعال الجزئية فإذن تلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع المركب من البدن و منها فتلك القوى النباتية و الحيوانية موجودة كل واحد منها في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فهي إذن جوهر صوري فمن جوز كون شيء واحد جوهرا و عرضا باعتبارين قال إن النفس من حيث إنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر و من حيث إنها تقوم بمحل مستغن عن الحال في جسميته عرض و كذا من أحال كون القائم بالمحل جوهرا أنكر جوهرية النفس مطلقا و قد علمت فساد هذين القولين ثم للقائلين بعرضية النفس متمسكات.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۴۶

أحدها أن الحال يمتنع أن يكون سببا لمحله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرا.

و ثانيها و إن يساعدونا على أن الحال يمكن أن يكون من مقومات المحل- لكن قالوا إن النفس ليست كذلك لأنها إنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح- و المتأخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول المزاج و ثالثها أن النفس لو كانت جوهرا لكان الجوهر ذاتيا لها لأنه جنس لما تحته من الأنواع المحصلة فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب و التالي باطل فكذا المقدم.

و الجواب أما عن الأول فقد مر فيما مضى.

و أما عن الثاني فلما مرت الإشارة إليه من أن المزاج الذي هو علة معدة- لفيضان نفس أو صورة جمادية على المادة المستعدة به غير المزاج الذي تقيمه و تحفظه تلك النفس أو الصورة فاندفع الدور.

و أما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو أنا لا نعرف من النفس إلا أنها شيء مدبر للبدن فأما ماهية ذلك الشيء فمجهولة و الجوهر ذاتي لتلك الماهية لا لمفهوم أنه شيء ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا و ما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر فزالت الشبهة.

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن علمي بنفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه- فلا يخلو إما أن لا أعلم نفسي إلا من حيث إن لها نسبة إلى بدني أو أعلم حقيقتها فالأول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۴۷

باطل لما قد مضى و ثبت أن علمي بنفسي ليس غير نفسي و أنه أبدا حاصل بالفعل و هي جوهر بالحقيقة و ليست من باب المضاف قال و العجب ممن يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما لا لموجب ثم قال و الجواب الصحيح أن يقال الجوهرية ليست من الأمور الذاتية فلذلك جاز أن يبقى مجهولا كما بيناه من قبل.

أقول أما كون الجوهر ذاتيا للأنواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان و أما كونه مجهولا في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصله هذا الفاضل و أمثاله و هو أن الجوهر ذاتي للماهيات التي يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر و فصل محصل له و ليس الجوهر جنسا للوجودات إذ الوجود كما سبق لا جنس له و لا فصل له و العلم بالشيء إذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم إذا كان بكنهه فلا بد أن يكون بحده المشتمل على جنسه و فصله.

و أما إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص و هويته الشخصية و الوجود من عوارض الماهية و الماهية أيضا غير داخل في وجودها و العلم الحصولي صورة كلية و مقوماتها أيضا أمور كلية و العلم الحضوري هويته شخصية غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسي أو فصلي.

فالإنسان متى رجع إلى ذاته و أحضر هويته فربما غفل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرا أو شخصا أو مدبرا للبدن فإني لست أرى عند مطالعة ذاتي إلا وجودا يدرك نفسه على وجه الجزئية و كل ما هو غير الهوية المخصوصة التي أشير إليها بأنا خارج عن ذاتي حتى مفهوم أنا و مفهوم الوجود و مفهوم المدرك نفسه و مفهوم المدبر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإن جميعها علوم كلية أشير إلى كل منها بهو و أشير إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۴۸

ذاتي بأنا فالغفلة عن الجوهرية أو الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الإنسان و كذا الحيوان.

و يمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فقد تبين و تحقق من تضاعيف الكلام أن النفس النباتية ليست بجسم و ثبت أيضا أن بعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها و هي التي ثبت لها إدراك تخيلي بالفعل أو إدراك لذاتها و هويتها- فلم يقع في جوهريتها شك كالإنسان و غيره من الحيوانات التامة الحواس التي لها القوة الإدراكية الباطنة كالوهم و الحفظ و التخيل.

و أما الحيوانات التي ليس لها إلا قوة اللمس و ما يقرب منها و سائر النباتات- فجوهريتها كما سبق بأن المادة القريبة بوجود هذه الأنفس فيها إنما هي بمزاج خاص و هيئته و المادة إنما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجودة لأنها التي تجعلها بذلك المزاج فإن النفس لا محالة علة لتكون مادة النبات و الحيوان على المزاج الذي لها و هي مبدأ التوليد و التربية فالموضوع القريب للنفس يمتنع أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس لا بأن يتحصل أولا بسبب آخر ثم لحقته النفس لحوقا ما لا حظ له بعد ذلك في حفظ مزاجه و تقويمه و تركيبه كالحال في الأعراض اللازمة أو غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل أكثرهم أن المني يتحصل أولا بصورة معدنية ثم يضاف إليها صورة نفسانية و ليس كذلك فإن النفس مقومة لموضوعها القريب موجدة إياه بالفعل و إذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب و زالت القوى المتشعبة منها فيه و صير الموضوع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۴۹

البعيد بحالة أخرى إما أن يبطل و يضمحل نوعه و جوهره الذي به كان مادة للنفس أو يخلف النفس فيها صورة يستبقي المادة على طبيعتها و كيفية هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبة- فإن تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فتزول بزوالها و إن لم تكن من فعلها و كانت المادة متحصلة بصورة أخرى غير النفس فلم تكن النفس جوهرا محصلا لما فرض مادة لها- و لعلنا بينا وجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم و الشعر و الظفر و القرن- و غير ذلك من آثار النفوس الحيوانية و النباتية و لست الآن بصدد الخوض في ذلك- و الذي هو أحوج إلى الحل في هذا الموضع إشكال آخر يختلج في صدور أكثر المشتغلين بالفكر في أحوال النفوس و هو أن لأحد أن يقول إن سلمنا أن النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة لمزاجها و جامعة لأجزائها و أما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفساني هي العلة القريبة لقوام مادتها فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فتكون النفس الحيوانية إنما تنطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فتكون الحيوانية تقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض فنقول في الجواب إنه إما أن يعني بالنفس النباتية النفس النوعية التي تختص بالنبات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۵۰

دون الحيوان أو المعنى الجنسي العام الذي يعم النفس النباتية و الحيوانية بل الإنسانية أيضا و هو مبدأ التغذي و النمو و التوليد أو يعني بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار الثلاثة النباتية فإن عنى به الأول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل و التنويع كما ليس السواد الضعيف موجودا في السواد الشديد بالفعل- و إن عنى به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي أثرا عاما فإن الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام كالكاتب المطلق ينسب إليه الكتابة المطلقة فليست المادة النباتية مما يتحصل بنفس نباتية جنسية مطلقة فإن الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد و لا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي و الفصل الطبيعي و العرض العام الطبيعي مما يمكن أن يوجد مجردة عن القيود الوجودية و إذا لم يتحصل المادة بالمعنى العام النباتي فإذا تحصل هذا العام بقوة الحس و الحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق أمرا متحصل القوام بذاته- لحوق العارض للموضوع له و إن عني به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظنه من لا يمعن في صناعة الحكمة النظرية من أن القوة النامية تفعل أولا بدنا حيوانيا ثم يأتيها القوة الحيوانية و تتصرف فيها بالاستخدام و يجعلها آلة من آلاتها و قوة من قواها كما يجري مثله في الأفعال الصناعية التي تقع بين القاصدين المختارين بل القوة النباتية هي قوة من نفس لها غير تلك القوة قوى أخرى لا توجد قبل تلك النفس و إلا لكانت آلة الشيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۵۱

مستعملة قبل وجود ذي الآلة و هذا من المحالات عند المتدرب في صناعة الحكمة- فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصلة إلا بها كما أن الحيوانية حقيقة غير متحصلة فيما له جوهر نطقي إلا بالجوهر النطقي و ستعلم أن لكل بدن منا نفسا واحدة و أن سائر القوى معلولة لها منشعبة منها في الأعضاء هذا على ما اشتهر عند أئمة الحكمة من المتأخرين.

و أما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أن النفس كل القوى و هي مجمعها الوحداني و مبدؤها و غايتها و هكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها و إن كان استخدامها بالتقديم و التأخير فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض- و كل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة و الشرف فالنفس التي لنا أو لكل حيوان- فهي جامعة لأسطقسات بدنه و مؤلفها و مركبها على وجه يصلح لأن يكون بدنا لها- و هي أيضا التي تغذيه و تنميه و تكمله شخصا بالتغذية و نوعا بالتوليد و تحفظ صحته عليه و تدفع مرضه عنه و ترده على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه إذا فسد و تديمه على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه- و لو لا أن النفس كما أنها مبدأ للأفاعيل الإدراكية و الحيوانية مبدأ للأفاعيل النباتية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۵۲

و الطبيعية في المادة البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الأحوال الخارجية عليها و لما كان ما يعرض النفس من القضايا و الاعتقادات المحبوبة أو المؤلمة الواردة على النفس- التي تلذها أو تؤلمها مؤثرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوة أو ضعفا و ليس هذا التأثير في البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه انفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور أو غم هما أيضا من الأحوال النفسانية و لكن يتبعها تغيير في أحوال الروح البخاري و مزاجه ثم في أحوال البدن الكثيف و مزاجه بتوسط القوى أما الفرح النطقي فيزيد القوى البدنية كالنامية أو ما هو أدنى منزلة منها شدة و نفاذا و الغم النطقي يفيدها ضعفا و عجزا و فتورا حتى يفسدها فعلها و ينتقص المزاج و ذلك من أقوى الدلالة على أن النفس يسري فعلها و تدبيرها في المادة الأخيرة و القشر الأكثف الأبعد من لباب جوهرها الألطف الأعلى فقد ثبت أن النفس الحيوانية بل الإنسانية جامعة لهذه القوى الإدراكية و النباتية- و موضوعاتها القريبة و البعيدة فهي إذن كمال لموضوع هو لا يتقوم إلا به و هو أيضا مكمل النوع و صانعه لأن الأشياء المتخالفة بالأنفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الأنفس للأبدان كالهيئات اللاحقة للأنواع المحصلة بعد تمامها.

و اعلم أيضا أن القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية و النوعية- للقوى النباتية الموجودة في الحيوان و هي في الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر أما في النبات فبالفعل و أما في الحيوان فبالقوة و معنى القوة هاهنا غير ما يصحبه الإمكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس إلى العقل البسيط إنها فيه بالقوة الفعلية الإجمالية و هي كائنة عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشيء عن القابل المستعد له

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۵۳

فصل (٤) في تعديد قوى النفس المنشعبة عنها في البدن

قال الشيخ في الشفا

القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الأولية إلى ثلاثة أجناس

أحدها النفس النباتية

و هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد و يربو و يولد.

و ثانيها النفس الحيوانية

و هي كما أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالإرادة.

و ثالثها النفس الإنسانية

و هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية و يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري و الاستنباط بالرأي و لكل درجات متفاوتة في الكمالية و النقص.

و للنفس النباتية قوى ثلاث

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۵۴

القوة الغاذية

و هي التي تحيل جسما إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه و تلصقه و تشبهه به بدل ما يتحلل عنه

و القوة المنمية

و هي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في أقطاره طولا و عرضا و عمقا ليبلغ به كماله في النشو.

و القوة المولدة

و هي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل فيها باستمداد أجسام أخرى يتشبه بها من التخليق و التشكيل ما يصيرها شبيهة به بالفعل.

و النفس الحيوانية لها بالقسمة الأولى قوتان محركة و مدركة.

و المحركة على قسمين

إما محركة بأنها باعثة على الحركة و إما محركة بأنها فاعلة و معنى الباعثة أنها علة غائية و هي أشرف العلل الأربع كما علمت و تلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۵۵

الباعثة هي القوة الشوقية و هي متصلة بالقوة الخيالية التي سنذكرها فإذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة أو مهروبة عنها حملت القوة المحركة الأخرى على التحريك و لها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية و هي قوة تنبعث على تحريك يقرب به من الأسباب المتخيلة ضرورية أو نافعة في قوامه طلبا للذة و شعبة تسمى قوة غضبية و هي التي تنبعث على تحريك- يدفع به الشيء المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبة و أما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب و العضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتنجذب الأوتار و العضلات- و الرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدإ أو ترخيها أو تمدها طولا فيصير الأوتار و الرباطات إلى خلاف جهة المبدإ.

و أما القوة المدركة فتنقسم إلى قسمين

منها قوة تدرك من خارج و منها قوة تدرك من داخل و المدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثمان

ثم أخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة و ساق الكلام إلى اللمس فقال و منها اللمس و هي قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كله و لحمه تدرك ما يماسه و يؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج أو المحيلة لهيئة التركيب و يشبه أن

يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا آخرا بل جنسا لقوى أربع أو فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدتها حاكمة في التضاد- الذي هو بين الحار و البارد و الثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب و اليابس و الثالثة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۵۶

حاكمة في التضاد الذي بين الصلب و اللين و الرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن و الأملس إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحدها بالذات.

ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه تقريبا إلى الأفهام و هو أن القوة المدركة إما أن تكون مدركة للجزئيات أو للكليات و المدركة للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهرة و قد عرفتها و إما أن تكون من الحواس الباطنة ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركا فقط أو مدركا و متصرفا فإن كان مدركا فقط فإما أن يكون مدركا للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية و أعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد و عمرو و أعني بالمعاني الجزئية مثل إدراك أن هذا الشخص صديق و ذلك الآخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا و هو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها و المدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال و خزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى أربع.

و أما القوة المتصرفة فهي التي من شأنها أن تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب و التحليل فتركب إنسانا بصورة طير و جبلا من زمرد و بحرا من زيبق و هذه القوة إن استعملها القوة الوهمية الحيوانية يسمى متخيلة و إن استعملها القوة الناطقة يسمى باسم المفكرة ثم قالوا الحس المشترك و الخيال مسكنها البطن المقدم من الدماغ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۵۷

و أما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الوهمية فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الحافظة فمسكنها البطن الآخر من الدماغ.

ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى.

و منهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية و يجعلون سائر القوى تبعا لها و لكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية و حاملها كلها هو الروح البخاري المشاكل لجوهر السماء و أما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي ذكر تفاصيلها في موضع آخر و نحن الآن بصدد أن نذكر حجج إثبات هذه القوى و ما يرد عليها و الذب عنها و لكن بعد أن نبين وجوه الاختلاف في أفاعيل النفس كم هي و من الله التأييد

فصل (۵) في قاعدة تستعلم منها تعدد القوى

و اعلم أن الذي يظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف القوى و المبادي خمسة أوجه-

أحدها اختلاف المفهومات

مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي و معنى الحساس فيجعلون الحيوان لأجله مركبا من مادة و صورة هما بدن نباتي و نفس حساسة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۵۸

و كذا اختلاف ماهية النبات بحسب معنى التجسم الذي من جهة المادة و معنى النباتية الذي من جهة الصورة و على هذا القياس في كل ما له مادة و صورة.

و ثانيها الاختلاف بالوجود و العدم في الأفاعيل

مثل التحريك و التسكين و العلم و الجهل و اليقين و الشك.

و ثالثها بالأشد و الأضعف

كاليقين و الظن في الاعتقاد أو زيادة الشهوة و نقصها في الأخلاق أو العظم و الصغر في الأبدان.

و رابعها بالسرعة و البطوء

كالتحدس و التفكر.

و خامسها اختلاف الآثار بالنوع

إما مع اتحاد الجنس القريب كإبصار السواد و البياض و إدراك الحلاوة و المرارة و إما مع اختلاف الجنس إما القريب كإدراك الألوان و الأصوات و إما القريب و البعيد كالإدراك و التحريك.

إذا تمهد هذا فنقول

القسم الأول

من الاختلاف لا يوجب تعددا في القوة و لا يستدعي اثنينية في الوجود إذ كثيرا ما يكون قوة بسيطة تكون مصداقا للمعاني المتعددة من غير تكثر لا في الذات و لا في حيثية الوجود كالعاقلية و المعقولية في الجوهر المفارق- و كصدق العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و سائر النعوت الإلهية على واجب الوجود تعالى.

و القسم الثاني

أيضا لا يستدعي قوتين و لا يوجب كثرة في المبدإ للفعل إذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة و لا يكون عدمه لعدمها بل لعدم شرط من شرائط تأثيرها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۵۹

فوجود الفعل تارة و عدمه أخرى لم يكن دليلا على تعدد القوة.

و القسم الثالث

أيضا لا يقتضي تعدد القوى و إلا لزم أن يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة و الضعف الغير المتناهية فلزم تتالي القوى في آنات متتالية غير متناهية و اللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية أن الاشتداد حركة ما في الكيف و الحركة حالة متصلة يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد في آن مفروض- و له فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة و الضعف فلو وجب أن يكون لكل حد من الشدة قوة أخرى لزم القوى المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان و المسافة من أجزاء لا يتجزى و كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين و كون القوة الجسمانية مبدأ لأفاعيل غير متناهية و الكل محال بل لعل السبب فيه قوة القوة الواحدة و ضعفها بحسب

اختلاف الأسباب المستدعية أو من جهة اختلاف القابل– أو الآلة أو اختلالها أو كلالها تارة و حدتها و مضائها أخرى و كذا القول في الاختلاف بالسرعة و البطوء.

و أما القسم الخامس

فزعموا أن الأمور المتخالفة بالجنس قريبا كان أو بعيدا لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالإدراك و التحريك بل لا تكون وافية عندهم بالإدراك الباطن و الإدراك الظاهر بل لا تكون وافية بإدراك الألوان و الطعوم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۶۰

و الروائح بل لا بد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو الذي اختاره الشيخ و من تبعه– و إذا علمت أن منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه المذكورة.

فاعلم أن المركوز في مدارك المتأخرين من أهل البحث أن الحجة في تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ و غيره أن القوى بسائط و البسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد– فإذن القوة الواحدة لا يجوز أن يكون مبدأ لأكثر من فعل واحد بالقصد الأول بل يجوز ذلك بالقصد الثاني و بالعرض مثل أن الإبصار إنما هو قوة واحدة على إدراك اللون– ثم ذلك اللون في نفسه قد يكون سوادا و قد يكون بياضا و القوة الخيالية هي التي من شأنها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ إلى حد المعقولية ثم يعرض أن تكون تلك الصورة لونا و طعما و رائحة و صوتا و حرارة مثلا و القوة العاقلة هي التي تدرك الأمور البريئة عن المادة و علائقها ثم تارة تكون فلكا و تارة تكون حيوانا أو جمادا أو كيفا أو كما أو وضعا أو أينا أو غير ذلك من المقولات و أجناسها و أنواعها.

و هذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجة غير جارية إلا في الواحد الحقيقي الذي هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۶۱

واحد من كل الوجوه و ليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانية فيها.

و أيضا الدليل الدال على أن الواحد بالنوع أو الجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالنوع أو الجنس كذلك دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا الواحد بالشخص فيلزم أن تكون القوة الباصرة التي أدركنا بها سوادا غير الباصرة التي أدركنا بها سوادا آخر فإذا جوز كون القوة الشخصية مبدأ لأفعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة.

فقد علم أن المعول عليه في تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة بل

البرهان على تعدد القوى أحد أمرين

أحدهما انفكاك وجود قوة عن قوة أخرى

فدل على تغايرهما و ذلك لبطلان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۶۲

النامية مع وجود الغاذية في الحيوان بل النبات أيضا فحكم بأن القوة النامية تغاير للقوة الغاذية و كذا قد يفقد المولدة مع وجود النامية

و الثاني تناقض الفعلين

الوجوديين كالجذب و الدفع أو القبول و الحفظ و أما مجرد اختلاف الآثار ماهية و نوعا فلم يستلزم تعدد القوى لجواز أن تكون القوة واحدة- و الاعتبارات و الجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل حيثية نوع آخر من الفعل- كالعقل الأول يصدر عنه من جهة كمالية الوجود و تأكده جوهر عقلي آخر و من جهة قصوره و ماهيته الممكنة جوهر فلكي لكن الجهات الفاعلية لم يجز أن تكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد لأن اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن إلا بالمادة القابلة للأحوال الحادثة من جهة الأسباب الاتفاقية من الحركات و غيرها مما لم يوجد في أول الفطرة على سبيل اللزوم.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۶۳

فإذا تحققت هذه الأصول فليس لقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون النفس- هي التي تفعل هذه الأفاعيل كلها من غير حاجة إلى إثبات هذه القوى النفسانية و الحيوانية- ثم إن سلمنا تغاير النفس الناطقة للقوى الحيوانية لأنها جوهر عقلاني و هذه متعلقة بالأجسام لكن لم لا يجوز أن تكون القوة الحيوانية واحدة و تكون المدركة و المحركة واحدة و إن سلمنا تغايرهما و لكن لم لا يجوز أن تكون المحركة قوة واحدة و الشهوة و الغضب واحد فإن صادف اللذة انفعلت على نحو أو الأذى انفعلت على نحو آخر- و كذلك تكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة و الباطنة واحدة و إن سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في آلات مختلفة أفعالا مختلفة.

و أيضا فلم لا يجوز أن تكون القوة النباتية هي الحيوانية و إن سلمنا تغايرهما- فلم لا يجوز أن تكون الغاذية و النامية و المولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه أكثر مما يتحلل عنه فينمو و يزيد مقداره إلى أن ينتهي إلى كمال النشو في قبال الزيادة و إذا عجز عن ذلك و حرك الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرك ليغذوها به و يفضل عنه فضل غير محتاج إليه في التغذي غير منصرف إلى النمو فتصرف إلى فعل آخر محتاج إليه و هو التوليد ثم لا يزال تورد بدل ما يتحلل إلى أن يعجز فتحل الأجل.

و بما ذكرناه سابقا ظهر اندفاع هذه الاعتراضات و أشباهها و ليس مبنى إثبات كثرة القوى على تلك القاعدة المشهورة كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهورة.

منها أن الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فإن كانت هذه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۶۴

الإدراكات مختلفة فقد بطل أصل الحجة و إن كانت غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة.

و منها أن القوة الباصرة لا تقصر إدراكها على نوع واحد فإنها تدرك السواد و البياض و ما يتوسطهما فإذا جاز أن يكون القوة الواحدة وافية بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز أن تكون وافية بإدراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد.

و أيضا القوة الواحدة تدرك الشكل و العظم و إن كان بتبعية إدراك اللون فالقوة الواحدة وافية بإدراك أمور مختلفة في الجنس أيضا كما في النوع.

و منها أن قوة التخيل تدرك أمورا متخالفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الأمور- فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى غير ذلك من النقوض و الإيرادات و ذلك لما علمت أن القاعدة المذكورة لا تجري إلا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط و المضافات و الآلات فإنه إن توقفت الفاعلية على شروط فيجوز أن يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة إليه أفعال كثيرة أ لا ترى أن الطبيعة قوة بسيطة و هي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي و السكون و الاستقرار عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصري جوهر بسيط مع أنه مبدأ للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم و ذلك لأجل اختلاف الشرائط و الأسباب المعدة فإن مبنى هذه الإيرادات و النقوض من سوء فهم المتأخرين كأبي البركات البغدادي و الإمام الرازي و صاحب كتاب المواقف و شارحه السيد الجرجاني و شارح المقاصد المولى التفتازاني و نظرائهم من أهل التكلم و البحث دون التعمق و الخوض في الأنظار العقلية و الاستغراق في الأبحار الحكمية.

و من جملة ما يباهي به صاحب الملخص و يبحج في هدم قاعدة الحكمة في تعديد القوى و حسن ترتيب الوجود في كل جمعية طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعي مباد مختلفة تستند إلى وحدة جمعية نفسانية و يظن أنها بذلك تزلزلت و اضطربت تلك القوانين و انهدمت أصولها هو قوله إن لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۶۵

و هي أن الحاكم على الشيئين يجب أن يكون مدركا لهما لأن الحكم عبارة عن التصديق بثبوت أمر لأمر أو سلبه عنه و ذلك لا يتم إلا بتصور الطرفين فلا بد أن يكون الحاكم يتصور لذينك الأمرين الذين حكم على أحدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم إذا ثبت هذا فنقول إذا أدركنا شخصا من الناس و علمنا أنه فرد من الإنسان الكلي و ليس بفرد من الفرس الكلي فالحاكم على الإنسان الجزئي بكونه جزئيا للإنسان الكلي- و غير جزئي للفرس الكلي لا بد و أن يكون مدركا لموضوع الحكم و هو جزئي و لمحموله و هو كلي فإذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات قال فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم و لا أدري كيف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا كلامه.

أقول سبحان الله هل وجد آدمي في العالم بلغ إلى حده في وفور البحث و التفتيش- و كثرة التصانيف و الخوض في الفكر ثم بعد عن الحق هذا البعاد و احتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمي عن ملاحظة نفسه في أفاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكر و بعضها من باب الحس و بعضها من باب الحركة و لم يعلم أن النفس هي المدرك العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان و غير ذلك و هي الفاعلة لهذه الأفاعيل الكثيرة بآلات مختلفة و لها أيضا أفعال و انفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها و تصورها للأوليات و استعمالها للآلات إذ لا آلة بينها و بين استعمالها للآلة فأي مفسدة ترد على الحكماء في أن تفعل أو تدرك النفس بعض الأشياء بذاتها و بعضها بالآلة فتدرك هذا الشخص الإنساني بالحس و تدرك الإنسان المعقول بالذات ثم تحكم على ما أدركته بالحس بما أدركته بالذات فتقول هذا الشخص إنسان و كأنه بطول إمامته و عرض مولويته ظن إدراك الشيء بالآلة معناه أن المدرك حينئذ يكون هي آلة النفس و لا شعور و لا خبر للنفس عن ما تدرك بالآلة و هذا من أسوإ الظنون حيث زعم أحد أن في

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۶۶

شخص واحد من الإنسان يوجد و يتحقق جماعة كثيرة من أهل الإدراك كل واحد منها يختص بنوع من الإدراك أحدها يسمع و الآخر يرى و الثالث يذوق و الرابع يشم- و الخامس يلمس و السادس يتخيل و السابع يتوهم و هكذا في باب الحركة بعضها يتصرف و بعضها يجذب و بعضها يدفع و بعضها يهضم و بعضها يشتهي و بعضها يغضب- و هكذا في سائر القوى و ليس للنفس اطلاع على هذه الأفعال و الانفعالات إلا إدراك ذاتها و صفاتها الحالة بجوهر ذاتها و هذا خلاف الوجدان و البرهان.

أما الوجدان فلأن كل واحد منا يعلم أنه العاقل المتخيل الشام الذائق الكاتب المتحرك الجالس و أما البرهان فلأن النفس بإرادتها تبصر و ترى و تلمس و تستعمل آلاتها الجزئية- عند أغراض كلية أو جزئية أما الأغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان و أما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة إلى المعلم لأن يتعلم منه علوما عقلية- و المستعمل للآلة الجزئية بالإرادة و لا بد أن يدركها.

و أيضا البرهان قائم على أن المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس و دون آلته إذ المدرك للشيء لا بد و أن يدرك ذاتها في ضمن ذلك الإدراك كما مر بيانه و ليس للجسم و لا قوة يقوم به إدراك ذاته و كل راجع إلى ذاته في إدراكه فهو روحاني البتة فثبت بهذه الوجوه و أمثالها أن النفس الناطقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۶۷

في الإنسان هي المدركة للجزئيات و الكليات جميعا فلها أن تحكم بالكلي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي.

و اعلم أنه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان إثبات الاختلاف بين القوة الطبيعية و القوة الحيوانية من المسلك الأول من الطريقين الذين ذكرناهما أنهم قالوا وجدنا عضوا سليما فاعلا للأفعال الطبيعية مختلا عن الأفعال الحسية فعدم الإحساس إما لعدم القوة الحاسة أو لأن العضو لا ينفعل عن القوة فإن كان الأول فقد ثبت أن الحيوانية بشيء غير الطبيعة السارية في العضو لأن الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة و كانت إحدى القوتين مخالفة للأخرى فأما الثاني فباطل لأن هذه الأجسام قابلة لحصول الحر و البرد و الطعم و الرائحة فلو كانت القوة الحساسة موجودة في عضو و قد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكان الإدراك حاصلا لوجود القوة الدراكة مع حصول الصورة التي يقع بها الإحساس و بمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت تغاير القوى الإدراكية كالسمع و البصر و الشم و غيرها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۶۸

فإنا نقول لو كانت قوة الذوق مثلا عين قوة الشم لوجب لكل منهما إدراك ما يدركه الأخرى إذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم و الرائحة جميعا و حيث لم يدرك شيء منهما ما أدركه الآخر مع حضور ذلك المدرك علم أن القوتين متخالفتان ذاتا و حقيقة.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنه لا يلزم من حصول القوة المدركة و حصول المدرك في شيء واحد حصول الإدراك لجواز توقفه على شرط فائت أ لا ترى أن العضو اللامس حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع أن تلك القوة غير مدركة الكيفية و كذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي وجد فيه لون ما و هيئة ما ثم إنها لا تبصر بشكل محلها و لا لونه و هيئته فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع القوة المدركة و الصور المدركة كيف كان حصول

الإدراك فإذن لا يلزم من عدم حصول فعل و إدراك مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين.

أقول الشروط و الموانع إما داخلية ذاتية أو عرضية خارجية فالاختلاف في القسم الأول يوجب اختلاف القوى و أما الاختلاف في العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم و لا يمتنع زوالها بل قد ثبت في الحكمة الإلهية أن أفراد كل طبيعة نوعية يجب أن يكون فعلها الخاص لها إما دائمة أو أكثرية و أن طبيعة ما من الطبائع لا يمكن أن تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها أبد الدهر فالقوة الجمادية مثلا لو كانت في طبعها إدراك الأمور أو تخيلها و لم تدرك لفقدان شرط فائت أو حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته و البرهان قائم على أن لا معطل في الوجود و كذا لو كان للبصر إدراك الروائح و للشم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٦٩

إدراك المبصرات مثلا و لم يتحقق لوجود مانع خارجي أو فقدان شرط خارجي لزم المحالات المذكورة و هو التعطيل في الطبائع و القوى.

و أما الذي ذكره من حال القوة اللامسة و الباصرة في عدم إدراك محالها و الكيفيات التي تحل في محالها فذلك الإدراك كما توهمه من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج إلى شرط فإنك قد علمت أن الصورة المادية مما يمتنع تعلق الإدراك بها إذ لا بد في كل صورة مدركة أن تكون مجردة عن المادة ضربا من التجرد إذ لا حضور لمادة و لا مادي عند القوة المدركة كما مر تحقيقه و ليس الأمر في الإدراك كما زعمه هذا الباحث و من يحذو حذوه أن الإدراك بإضافة من القوة المدركة إلى وجود أمر خارجي- و لا أن الإحساس هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك و لا أيضا عبارة عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الذي في الخارج بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الإدراك الإحساسي لأن انفعال كل آلة حيوانية بمشاركة وضع معين لها بالقياس إلى مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي إلى تلبسه النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي تسمى بالكيفيات المحسوسة و بالجملة ليس الإدراك إلا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة و لا في الآلة أصلا و الذي يبين به

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٧٠

تعدد القوى التي هي في آلات الإدراك أن تلك الآلات من شأن كل منها الانفعال بكيفية ينفعل به الأخرى و ليس من شأن بعض منها أن يتسبب في إدراك ما يتسبب في إدراكه البعض الآخر فذلك يوجب تغايرها و تخالفها في الطبائع المسخرة للنفس و من هذه الطريقة أيضا قولهم لو كانت القوة الحيوانية أي قوة الحس و الحركة الإرادية هي بعينها القوة النباتية لكانت النبات متحركا بالإرادة لأن جسمه ممكن الحركة و القوة المحركة بالإرادة موجودة فيه فإذا وجد الفاعل و القابل يجب حصول الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإرادة لأن الدواعي حاصلة و هي طلب المنافع و دفع المضار في هذا العالم للأجساد القابلة للأضداد فلما لم يكن تلك الحركة ثبت أن القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية.

و اعترض هاهنا بأن القوة الغاذية في كل عضو تخالف الغاذية التي في عضو آخر- بالنوع في الماهية عندهم فمن الواجب أن تكون الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات فإذن لا يلزم من قولنا إن الغاذية التي في الشجر غير قوية على الحركة الإرادية أن تكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك إذ ليس يلزم من عدم اتصاف

شيء بفقد عدم اتصاف ما يخالفه في النوع.
أقول في الجواب إن القوى الغاذية التي في النباتات و الحيوانات و إن كانت متخالفة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۷۱

بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس ليس إطلاق القوة الغذائية عليها بالاشتراك اللفظي- و ذلك لأن القوى تعرف بأفاعيلها فإذا اشتركت الأفاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك فحينئذ إذا كانت النفس الغاذية التي في الحيوان مشاركة للنفس الغاذية التي في النبات و قد زادت عليها بفعل الحس و الحركة الإرادية فكانت مشتملة على قوة أخرى كمالية هي مبدأ فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية و أما أن هذه القوة الجنسية و الفصلية يمكن أن يوجد بوجود واحد أو لا يمكن بل هي النسبة موجودة بوجودات متعددة أينما كانت فذلك مطلب و سيأتي القول في ذلك و الحق عندنا أن النفس هي المدركة جميع الإدراكات بجميع المدركات و هي المحركة بجميع الحركات الطبيعية و الإرادية- و هذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك و بعضها من باب التحريك لأن القوة العالية لا تفعل الفعل الدني إلا بتوسط أ لا ترى أن المزاول للتحريك المكاني أو الوضعي لا بد و أن يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوي بل الانتقال الفكري أرفع قدرا من التجسم و أن المباشر للإدراك مطلقا لا بد و أن يكون قوى مجردة على تفاوت تجردها بحسب تفاوت إدراكاتها فالعقلية أشد ارتفاعا و أعلى مقاما و الحسية سيما اللمسية منها أدون درجة و أشد هبوطا من الجميع فإذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة إما تعدد القوى المتخالفة أو تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة و كل طبقة وجودية حقيقتها و ما يترتب عليها متفقة سواء كانت منفصلة عن غيرها أو متصلة به فالغاذية على اختلاف أنواعها حقيقة واحدة سواء كانت نفسا على حدة أو قوة من قوى نفس أو جزءا من أجزاء نفس و كذا اللامسة على اختلافها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۷۲

طبيعة واحدة سواء كانت مستقلة كنفس الدود و الخراطين فإن نفسها الحيوانية هي اللامسة بعينها أو قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية أو الإنسانية أو جزءا من أجزائها المعنوية و هكذا الحكم في جميع القوى المدركة و المحركة فكما أن قوة الإبصار و إن فرض أنها متخالفة الأنواع في أنواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة فكذا قوة السمع و الشم و الذوق و التغذية و التنمية و غيرها من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها أو متفرقة مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بنبطاسيا و كذلك النفس الناطقة التي للإنسان- جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة و المحركة لا بمعنى أن تلك الآلات هي المبادي للإدراكات و الحركات بالحقيقة دون ذات النفس إلا على وجه التوسيط و الاستخدام- بل النفس هي حس الحواس كلها و المباشرة للمحركات الفكرية و الطبيعية و الاختيارية- لأنها ذات مقامات و عوالم ثلاثة العقل و الخيال و الحس و سيرد عليك إيضاح في مستقبل الكلام.
و ليس لقائل أن يقول إن التغذي و النمو لو كانا من أفعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الإحالة و الهضم فكان يجب أن تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء و جميع الأعضاء على التفصيل علما بديهيا و

التالي باطل- فعلمنا أن الفاعل لهذه الأفاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الآثار.

لا لما قيل يجوز أن يكون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه ليس لها شعور بذلك الشعور ما يبقى و يستمر لأجل أن كثرة تغيرات هذه الأفاعيل سبب لنسيان النفس لها- كما أن الإنسان إذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها فكذا هاهنا لأن ذلك يؤدي إلى السفسطة فإن جاز كوننا عالمين بجميع الاستحالات- و التغيرات التي تقع للمواد الغذائية و المواد العضوية التي يستحيل إليها الغذاء مع أنا لا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۷۳

نجد الشعور بها من أنفسنا فجاز أن يقال إن العامي عالم بجميع الدقائق و إن كان لا يجد من نفسه ذلك.

بل لما أقول و هو يحتاج إلى تمهيد أمور- أحدها أن العلم قد يكون فعليا و قد يكون انفعاليا و العلم الفعلي قد يكون سببا للمعلول و قد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به و بالجملة كان الوجود عين الشعور في العلة و في المعلول فهذا أصل.

ثم الوجود قد علمت أنه مما يختلف بالشدة و الضعف و غاية ضعف الوجود هو أن يكون من باب الهيولى و الحركة و المقدار و العدد و اسم العلم لا يقع إلا على الوجود الذي هو من باب الصورة لا الذي من باب المادة و ما ينغمر فيها و يستغرق جوهره في غشاوتها و قد علمت منا أيضا أن الجسمية و الامتداد المكاني أو الزماني أمور يتشابك فيها الوجود مع العدم و الوحدة مع الكثرة و الجمعية مع الفرقة و ذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي و الشعوري و يكون مناط المجهولية فهذا أصل آخر.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۷۴

ثم إن الشيء قد يكون علما و لا يكون معلوما و قد يكون معلوما و لا يكون علما.

و بعبارة أخرى العلم قد يكون أنقص من المعلوم و المعلوم أقوى و أظهر من العلم به و قد يكون بالعكس بيانه أن الوجود إذا كان في غاية الجلالة و العظمة فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته و إن كانت ذاته علما بذاته و معلوما لذاته كالواجب تعالى و ما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود هاهنا علم و لا يكون معلوما لغيره و أن الوجود إذا كان في غاية الخسة و النقص فيمكن حضور صورته عند العالم و لا يمكن حضور ذاته كالهيولى الأولى و ما يقرب منها فالصورة هاهنا أقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الأول- و الصورة الحاصلة هاهنا علم و المعلوم ليس بعلم و في الأول المعلوم علم في نفسه- و علمنا به ليس علما به بل بوجه من وجوهه.

إذا تقررت هذه الأصول فنقول إن النفس التي لنا إذا فرض كونها مبدأ لجميع الإدراكات و التحريكات الحيوانية و النباتية حتى الجذب و الإحالة و الدفع لا يلزم من ذلك أن تكون عالمة بأفاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة و الطبيعة و قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حق و لكن العلم بالعلة إذا كان عين وجودها كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۷۵

مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده و إذا كان وجود المعلول كلا وجوده لغاية النقص و الخسة كان العلم به كلا

علم به و هذا معنى قول الفيلسوف المقدم إن العقل الأول يجهل بأشياء جهلا هو أشرف من العلم بها و ليس جميع أفاعيل النفس

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۷۶

كالكتابة و المشي و الأكل و الشرب و سائر الأفاعيل الاختيارية التي يتقدمها علم و إرادة زائدتان على النفس فإن تلك الأفعال متى لم يتصور أولا للنفس و لم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينيا أو ظنيا أو تخيليا أو جهليا لم يصدر عنها فعل شي‏ء من تلك الأفعال و أما الأفاعيل البدنية فليس حصولها من النفس إلا بتبعية شعورها بذاتها الذي هو عين ذاتها بتبعية عشقها لكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلي لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق إلى مبدئها الأصلي و هذه المعاني و إن كانت برهانية لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور البصيرة و الكشف و لذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين و المقلدين.

و مما ينبه على ما ذكرناه من أن قوة النفس سارية في جميع الأعضاء بوجوه التصرفات اللائقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية و النباتية و الطبيعية هو أنه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج و حفظ الاتصال لم يتألم بتغير المزاج عند أدنى مغير من حر أو برد أو حركة أو تعب أو هبوب ريح مشوش إلى غير ذلك من الأمور التي ليست من الأمور النفسانية كالمخوفات و المبشرات و الإنذارات و ما يجري مجراها- و كذا ينبغي أن تتأذى النفس من تفرق الاتصال و الجراحات تأذيا جزئيا في الحال و كان يجب أن يكون جميع الآلام و الموذيات الواقعة على الإنسان من باب خوف العاقبة و خطر المآل و سوء الآخرة و لم يكن المرض و تفرق الاتصال مؤلما في الحال لكن التوالي باطلة فعلم أن النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات و الإدراكات لسراية قوتها إلى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات و الآلام و عرضة لهذه البليات و الأمراض- بل الموت أيضا وارد عليها من جهة ورودها إلى هذا العالم بقدر الله و ليس بوارد على محل الإيمان و المعرفة بالله و اليوم الآخر و إنما يرد على محل الجهل و الظلمة و الحركة و الاستحالة.

و من الشواهد الدالة على أن النفس بذاتها فاعلة لأفاعيل الطبيعية من الجذب

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۷۷

و الدفع و غيرها أن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الإحالة و الهضم و الدفع بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فإنه يجد نفسه مقصرة عن سائر الأمور الإدراكية و ما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال و استغراقها فيها فلا جرم تنقطع عن سائر الأفاعيل ثم إذا فرغ عن ذلك توجه النفس إلى مقامها الخاص الذي يقع فيه الأفاعيل الإدراكية و الله أعلم

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۷۸

الباب الثالث في ذكر القوى النباتية و أفعالها و أحوالها و فيه فصول

فصل (۱) في أقسام تلك القوى بالوجه الكلي

إن القوى النباتية إما أن تكون مخدومة و إما أن تكون خادمة و أما التي لها درجة الاستخدام فإما أن يكون فعلها و تصرفها

في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع أما الأول فهو إما لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته أما القوة التي تفعل لأجل بقاء الشخص فهي الغاذية و حدها أنها قوة تحيل الغذاء إلى مشابهة جوهر المتغذي لتورده بدل ما يتحلل و أما التي تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية و هي التي تزيد في أقطار الجسم المتغذي على التناسب الطبيعي- ليبلغ إلى تمام النشوء و إنما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذية زيادة على البدل عما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۷۹

يتحلل فالغاذية تخدم النامية بإيراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء و لكن ليس كل زيادة في الأقطار نموا فإن السمن بعد سن الوقوف ليس نموا و الهزال في سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشوء كما في سن الشباب و مقابلة الذبول و هو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي- كما في سن الشيخوخة.

فإن قلت فالفاعل في السمن و الهزال أي قوة من القوى إذ لا بد لكل فعل و حركة من فاعل و محرك.

قلنا الفاعل فيهما أيضا هو تلك القوة لأجل إعداد القاسر لأنهما حركتان قسريتان- و قد مر أن الفاعل في الحركة القسرية أيضا طبيعة ذلك المقسور و قوته لكن اسم الطبيعة إنما يقع على تلك القوة إذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فهاهنا اسم النامية إنما يقع على هذه القوة النباتية إذا كان تحريكها للجسد في تزايد الأقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن أو حرارة مفرطة في الهزال.

ثم إن فعل الغاذية إنما يتم بأمور ثلاثة الأول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو و الثاني تصييره جزءا للعضو و الثالث تشبيهه به في اللون و القوام كالدم و قد تخل بالأول كما في عدم الغذاء و بالثاني كما في استسقاء اللحمي.

و بالثالث كما في البرص و غيره و حكموا بأن غاذية كل عضو مخالف لغاذية العضو الآخر- إذ لو اتحدت طبائعها لاتحدت أفعالها و هذا صحيح و لا ينافي تعددها و تخالفها وحدة الغاذية التي في شخص واحد بوحدة نفسه المقتضية لهذه القوى و أما اللتان لبقاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۸۰

النوع فأولاهما المولدة و هي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الأخير للمغتذي و تودعه قوة من سنخه و ثانيتهما المصورة و هي التي تفيد المني بعد استحالته صورة تكون معدة لفيضان القوى و الكيفيات بإذن الله تعالى و أما الخادمة فهي قوى أربع تخدم الغاذية- و هي الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة أما الجاذبة فوجودها في بعض الأعضاء- كالمعدة و الرحم معلوم بالمشاهدة و في غيرها معلوم بالقياس.

أما الأول فالإنسان إذا كان منقلبا حتى يكون رأسه إلى السفل و رجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء و يزدرد الطعام و حركة الطعام و الشراب لكونهما جسمين ثقيلين إلى فوق ليست طبيعية بل قسرية و الحركة القسرية إما بجذب جاذب أو دفع دافع- و الثاني باطل في هذا الوضع فبقي المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها.

و أيضا إنا نجد للمري و المعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم- و كذا نجدهما عند تناول الأغذية

اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى أن الكبد أيضا يجذبها من المعدة للذاذتها و قربها من طبيعة القوة و أيضا متى تغذي الإنسان غذاءا و تناول بعده غذاء حلوا و استعمل القيء يجد أن الحلو يخرج أخيرا و ذلك بجذب المعدة إياه إلى قعرها و كذا حال الرحم في جذب المني بل الإحليل عند خلوه عن الفضول و شدة اشتياق المرأة إلى الوقاع و لذلك أن قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا إلى المني و ذلك لشدة جذبه له.

و أما الثاني فنقول إن الدم إذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۸۱

الأخر أعني الصفراء و السوداء و البلغم ثم إن كل واحدة منها يتميز عن الآخر و ينصب إلى عضو معين و لو لا أن في كل من تلك الأعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخلطية لاستحال أن يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها و لاستحال أن يخص كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصا أكثريا فهذا قاطع في إثبات القوة الجاذبة لجملة الأعضاء.

و أما القوة الماسكة فوجودها في المعدة و الرحم مشاهدة بالتشريح و في غيرهما معلوم بالبرهان أما المعدة فإنا إذا أعطينا حيوانا غذاء رطبا أو يابسا ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء لازمة ضامة له من جميع الجوانب و أما الرحم فإذا اجتذب إليه المني يرى منضما إليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل و لو أنك شققت من الحيوان الحامل من أسفل السرة إلى نحو الفرج و كشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر.

و أما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الأعضاء فهو أن الأجسام الغذائية أجسام ثقيلة لغلبة الأرضية و المائية عليها و لا بد في إمساكها في زمان الانهضام فهو حركة استحالية واقعة بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء من قوة ممسكة إلى غير طبيعة الغذاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۸۲

و الشراب لأنها لرطوبتها و ميعانها و رقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع المزلقة- و أما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة و أمسكته الماسكة إلى قوام مهيإ لفعل المغيرة فيه و إلى مزاج صالح للاستحالة إلى العضوية بالفعل و هذه القوة غير الغاذية عند المحققين قيل في بيان الفرق بينهما إن القوة الهاضمة يبتدىء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة- و ابتداء فعل الماسكة فإذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم و أمسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية و إذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة و حدثت له صورة أخرى فيكون كونا للصورة العضوية و فسادا للصورة الدموية و هكذا الكون و الفساد إنما يحصلان بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد المادة للدموية في النقصان و للعضوية في الاشتداد و هكذا لا يزال الأول في الانتقاص و الثاني في الاشتداد إلى أن يبطل الصورة الدموية و يحدث الصورة العضوية فهاهنا حالتان سابقة و هي التي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية و لاحقة هي حصول الصورة العضوية فالأولى فعل القوة الهاضمة و الثانية فعل القوة الغاذية فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كل عضو و غاذيته.

و اعترض عليه بوجهين الأول أن الهاضمة محركة للغذاء في الكيف إلى الصورة المشابهة لصورة العضو و كل ما حرك

شیئا إلى شيء فهو الموصل له إلى ما يتحرك إليه- فالهاضمة هي الموصلة للغذاء إلى الصورة العضوية فإذن الفاعل للفعلين قوة واحدة- و الكبرى ظاهرة فإن ما حرك شيئا إلى شيء كان المتوجه إليه غاية المحرك و المعني بكونه غاية أن المقصود الأصلي من الحركة هو ذلك الشيء و الثاني أن هاضمة كل عضو لا شك أنها بالطبخ و النضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية و لذلك الاستعداد مراتب في القوة و الضعف و ليس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمة أولى من الآخر فإذا حصل كمال الاستعداد و الغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصورة- و إذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذية فلا فرق إذن بين الهاضمة و الغاذية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۸۳

أقول أما الجواب عن الأول فهو أن لكل حركة نفسانية علتين فاعلة و باعثة- و لها أيضا غايتان غاية بمعنى ما انتهت إليه الحركة و غاية بمعنى ما وقعت الحركة لأجله و هما مختلفتان فلا بد لهما من قوتين فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار ليس إلا الطبخ و النضج و مجرد الطبخ و النضج لا يستلزم أن يكون على وجه يكون طريقا إلى استعداد قبول صورة مخصوصة هي الصورة العضوية فالتي تسوق المادة لأجل غرض مخصوص- و غاية مطلوبة غير التي تسوقها لا إلى غرض أ لا ترى أن في الحركة الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة و هي القوة التي تميل بالعضلة و العضو إلى جهة من الجهات لا لغرض و قوة فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ مخصوص و هي الباعثة فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذي هو من ضروريات الحركة- و الفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية أخرى غير نفس الحد المذكور و هي التي يكون المقصود الأصلي من تلك الحركة و يقع الوصول لأجلها و هي غير الوصول و إن لم تنفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فإن المحركة للمادة الغذائية بالطبخ- غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية على وجه يصلح للشخص المغتذي في كماله الشخصي و النوعي.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۸۴

و أما الجواب عن الثاني فنقول إن المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات و إن كان أمرا آخر أجل من هذه المبادي الفاعلة و الباعثة لكن لتعاليه عن هذه التغيرات و التجددات لا بد في كل فعل جسماني من فاعل مزاول لامتناع صدور هذه الأفاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بريء عن التجدد رفيع عن التغير و لو كفى في صدور هذه التحريكات و التصويرات مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج إلى إثبات الطبائع و القوى و النفوس في حرارة النار و برودة الماء و يبوسة الأرض و حفظ المعادن و نمو النبات و حركات الحيوان بل يكفي انفعالات الهيولى على أن كل انفعال و استعداد في مادة تابع لفعل فاعل لما مر من أن كل قوة و إمكان مسبوق بفعل و إيجاب و كما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة إلى قابل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الانفعال كذلك لا يمكن استناد الأفاعيل الكثيرة المختلفة إلى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الفعل و قد مر في مباحث العلة و المعلول- أن الفعل الكلي يحتاج إلى فاعل كلي و الفعل الجزئي يحتاج إلى فاعل جزئي فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب و هذا التصوير يصدر عن هذا المصور و الفعل المحسوس المشار إليه ينسب إلى فاعل محسوس مشار إليه و الفاعل العقلي لم يكن فاعلا بالذات إلا لفعل معقول و الله ولي الهداية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۸۵

فصل (۳) في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة و الإشارة إلى وجود الدافعة و التنبيه على تغاير هذه الأربع و تعيين آلاتها من الأعضاء

أما فعل الهاضمة فاعلم أن الغذاء مركب من جوهرين أحدهما صالح لأن يتشبه بالمتغذي و الثاني غير صالح لذلك فلها في كل منهما فعل خاص أما فعلها في الأول فما مضى و أما في الثاني فلا يخلو أن تلك الأجزاء إما غليظة أو رقيقة أو لزجة- و فعل الهاضمة في الأول الترقيق و في الثاني التغليظ و في الثالث التقطيع لا يقال كلما كان الجسم أرق كان أسهل اندفاعا فلما ذا جعلتم التغليظ أحد الأمور المسهلة للدفع- لأنا نقول إن الرقيق قد يتشربه جرم المعدة فيبقى تلك الأجزاء المتشربة فيه و لا يندفع- و أما إذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم يندفع بالكلية.

و أما الدافعة فيدل على ثبوتها أمران خاصي و عامي- الأول أنك ترى المعدة عند القيء كأنها تنتزع من موضعها إلى فوق حتى يتحرك منها أكثر الأحشاء و ترى عند التبرز مثل ما ذكرناه و معونة الأحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى أنه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة.

و الثاني أن الدم يرد على سائر الأعضاء مخلوطا بالأخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقي المنافي عنده و لم يخلص شيء من الأعضاء عن الأخلاط الفاسدة الممرضة و اللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة فإذا ثبت وجود هذه الأفاعيل الأربعة في البدن أعني الجذب و الإمساك و الإحالة و الدفع فليس لقائل أن ينسب تلك الأمور إلى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بأن يكون تلك القوة جاذبة عند ازدراد الطعام و ماسكة له بعد الازدراد و مغيرة له عند الإمساك و دافعة للفضل المستغني عنه لا لما قيل إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فإنه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه بل لأن هذه الأفاعيل أمور متخالفة إما متضادة كالجذب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۸۶

و الدفع و إما ينفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو ضعيفا في أحد هذه الأربع- و قويا في غيره و لو لا تغاير هذه المبادي لاستحال ذلك و أما آلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها الليف المتطاول و الماسكة آلتها الليف المورب و الدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض هذا ما قالوه و ظاهر أن المراد منه أن في معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب فإن جاذبة كل عضو أو ماسكته أو دافعته يحتاج إلى آلة عصبية لا أن جاذبة كل ذرة من العضو يحتاج إلى ليف متطاول و دافعته إلى ليف مستعرض.

فعلى هذا اندفع ما قيل فيه أما أولا فبأن لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة و الماسكة و الدافعة فيه و أما ثانيا فبأن الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء أو تمسكه و تهضمه مع أن الجزم حاصل بأن ليس فيها ليف أصلا.

و أما ثالثا فبأن كلا من شظايا الليف غير مركبة من الليف و إلا لتسلسلت الليفات إلى غير النهاية مع أن فيها هذه القوى.

و أما رابعا فبأن الليف المستعرض ليس فيه ليف متطاول مع أنه يجذب و كذا الليف المتطاول ليس فيه ليف مستعرض مع أنه يدفع الفضل و ذلك لما سبق من أن الحاجة إلى هذه الآلات في معظمات الجذب و الإمساك و الهضم و الدفع و جلائلها لا في رقائقها و جزئياتها المنخرطة في سلك المعظمات المندرجة فيها فإن الأصناف الثلاثة من القوى العظيمة

إذا فعلت أفعالها بآلات الثلاث من الليف الحاصلة في الأوردة يفعل كل منها بتلك الآلة بالذات على وجه يسري فيما يجاور آلاتها و لو بالعرض فإذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول يرشح منه على جوهر الكبد و على هذا القياس في سائر المواضع المذكورة.

فإن قلت ذلك الدم إما أن يترشح من الليف المتطاول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذبا لذلك الدم أو لا مع كونه جاذبا له فإن كان الأول فالجذب لا يتوقف على الليف و إن كان الثاني لم يكن في العضو قوة غاذية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٨٧

قلنا نختار الشق الأول و لم يلزم عدم توقف الجذب على الليف فإن التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا أو بعيدا فلا بد في جاذبة كل عضو من ليف موجود فيه أو بحياله كالكبد و كالرطوبة الجليدية

فصل (٣) في أن هذه القوى في بعض الأعضاء مضاعفة و في حقيقة الغذاء و مراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا

و هو أن هذه القوى الأربع توجد في المعدة مضاعفة فإن التي تجذب غذاء البدن من الخارج إلى تجويف المعدة غير التي تجذب من جوف المعدة إلى نفسها ما يصلح منه لها و كذا التي تمسكه هناك و هي التي تغيره إلى ما يصلح أن يكون دما و هو الكيلوس و التي تدفعه إلى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما ينجذب إليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل و التي تغيره إلى أن يصير غذاء و التي تدفع الفضول منها و كذلك الكلام في الكبد لأن التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبد كما أن التغير إلى العصارة غير التغير إلى جوهر المعدة و التحقيق أن هذه القوى الموجودة في جميع الأعضاء على اختلاف جواهرها هي التي تفعل أفعال الغاذية بالذات- و هي المحصلة للغذاء تحصيلا أوليا و أما المعدة و الكبد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع آخر مشبهة بتلك و هي التي تفعل فعلها للإعداد لا لتحصيل الغذاء أولا و بالذات و لا يبعد أن يوجد مثل هذه الأربع المعدة في غير المعدة و الكبد أيضا كالفم و المري و الأمعاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٨٨

و العروق و الطحال و الأنثيين و المرارة من الأعضاء الخادمة.

و اعلم أن حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة إلى نوعه- و الغذاء إما أن يكون بالقوة كالحنطة و الخبز و إما أن يكون بالفعل و هو الذي لم يحتج إلى شيء غير الالتصاق و قد يقال له غذاء عند ما صار جزء المغتذي شبيها به بالفعل- و الغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسماني جزئي لا محالة أما الجوهرية فلأن غير الجوهر لا يمكن أن يصير جوهرا أو جزء جوهر و أما الجسمانية فلأن المجردات لا تنقلب أجساما و أما الجزئية فلأن الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج فثبت أن غذاء كل بدن شخصي جسم شخصي و المشهود أن غذاء الحيوانات لا يكون أجساما بسيطة- فلا تغتذي إلا بالمركبات لبعد المناسبة في البسيط و قربها في المركب و لا ينتقض هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه.

و التحقيق يحتاج إلى نمط آخر من الكلام لا يناسب طور ما ألفه أسماع الأنام- و الإشارة إليه أن كل جوهر طبيعي أو

نفساني أمر واحد بالفعل لأنه موجود بالذات- و كل موجود بالذات له وحدة بالفعل و كل واحد بالفعل كثير بالقوة ففعله أيضا واحد بالفعل كثير بالقوة فالأجسام النباتية و الحيوانية كل منها واحد بالفعل فليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوة فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم المسمى بالغذاء للجسم المغتذي بدلا لما يتحلل و لا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة الأجسام الخارجة فيه بل مجاورة الأجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيواني و النباتي مما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۸۹

يعد لأن يفيض من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت فالحركة الكمية الحاصلة للأجسام النباتية عبارة عن توارد المقادير على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۹۰

وجه الاتصال و الاستمرار من القوة الفاعلية على المادة القابلة كما سبق و لو كان التغذي بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذي في كل وقت جسما واحدا شخصيا باقيا بعده- و كذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم أن لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئا واحدا شخصيا و كذا القياس في الذبول بل الأمر كما أومأنا إليه و مما يجب أن يعلم أن استكمال المغتذي بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم- و العقل بالقوة بالمعقول بالفعل و كما أن المعلوم سواء كان محسوسا أو معقولا قد يكون بالقوة و قد يكون بالفعل و الذي هو كمال للحس هو ما يكون محسوسا بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسة لا التي في المواد الخارجية من الألوان و الأصوات و الطعوم و الروائح- و كذا الذي هو كمال للقوة العاقلة هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل لا التي في الخارج من الفلك و الحيوان و النبات و الأرض و غيرها و إذا علمت بالبراهين أن المحسوسات بالفعل هي متحدة بالجوهر الحاس و كذا المعقولات بالفعل لا بد و أن تكون متحدة بالجوهر العاقل فالكامل عين ما يكمل به- و الحساس نفس ما يحس به و العاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذي عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلا فيها قوة بعيدة للتغذية و الكيلوس الحاصل منها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۹۱

في المعدة أقرب منه بحسب القوة ثم الكيموس الحاصل في الكبد ثم الدم الحاصل في العروق أقرب استعدادا للغذائية من كل ما سبق فالذي يتصل بالعضو و يصير لحما أو عظما أو عضوا آخر هو الغذاء بالفعل و هو بعينه العضو المغتذي فالغذاء و المغتذي شيء واحد بعينه لا يتغايران إلا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذي أو العضو المغتذي تارة باعتباره في نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال- و تارة باعتبار تمامه و كماله الحاصل في نفسه بحسب سبق أفعال و حركات معدة لذلك الكمال كالحال في استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما بيناه و من دقائق ما يقع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب الهضم في الاغتذاء على وزان مراتب التجريد في التعقل

فصل (٤) في مراتب الهضم و أن للهضوم أربع مراتب

اعلم لا بد للحيوان و كذا للإنسان ما دام في عالم الدنيا و طبيعة الجسمية من غذاء يشبه المغتذي صورة و مادة و ذلك لأن هذه الأجسام دائمة الاستحالة و الذوبان ثم لكل عضو حصة من الغذاء تناسبه و تشاكله بعد مراتب النضج و الاستحالات و التصفية عن القشور و الفضول بالقوة الغاذية التي في البدن بمنزلة القوة العاقلة في النفس فمادة الغذاء إذا وردت في البدن و حضرت عند تصرف غاذية النفس فتصرفت فيها أحالتها في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٨، ص ٩٢

مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الأمر و صيرتها بصنعة طبيعية يشبه الكيميا خالصة عن شوائب الغش و الغل مصفاة عن الفضول مقشرة عن القشور في أربع مراتب للهضوم و الإحالات إحداها في المعدة و ابتداء هذا الهضم من الفم بدليل أن الحنطة الممضوغة- تفعل في إنضاج الدماميل و الخراجات ما لا يفعله المطبوخ بالماء و تمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة و ينضج بحرارة جهنم المعدة التي إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب- و التهذيب للخارج عن طاعة الله البعيد عن الوحدة الجميعة الاعتدالية المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعة المدبرة للأجسام على منهج الحكمة الإلهية فتصير شبيها بماء الكشك الثخين و هو المسمى بالكيموس و المرتبة الثانية إذا تم ما فعلت هذه القوى به في هذه الطبقة السفلى و فرغت من أفاعيلها المأمورة بفعلها ارتفع قليلا عن هذه الطبقة الهاوية المظلمة إلى طبقة أخرى هي الكبد فوقع بعد ذلك بيد قوى و سدنة أخرى من هذا الصنف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ و الإذابة فانهضم في الكبد مرة أخرى و سقط منه بعض ما بقي من الأكدار و الفضول فصار أخلاطا أربعة متميزة بعض تمييز و مخلوطة بعض تخليط خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا لخروجها عن تمام التعصي عن الطاعة الإلهية و قربها عن الصلاح و الانقياد لأمر الله ثم إن أصلح هذه الرفقاء الأربعة هو الجوهر المسمى بالدم فوقع قسط منها في مسالك العروق المسماة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٨، ص ٩٣

بماساريقا إلى بيت القلب و سلك سبيل الطاعة للنفس و اشتغل في بيت القلب بالرياضة و المجاهدة و التصفية قدرا صالحا من الزمان حتى صلح لكسوة القبول و خلعة الصورة النفسانية و توزع ما بقي منه نافذا في العروق على الأعضاء فينهضم مرة أخرى و يتشبه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقية منه و كل قسط من الدم يتشبه بعضو خاص فيتصل به و يحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كل إلى شبيهه.

و أقسام الفضول أربعة بعدد أقسام الهضم ففضلة الهضم الأول الذي في المعدة البراز و هو مندفع من المعاء و فضلة الهضم الثاني أكثرها البول و يندفع من المثانة- و باقيه يندفع من الطحال و المرارة و فضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق و ما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة كالأنف و الأذن و العين كما في الدموع- أو غير محسوسة كالمسام و فضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني و يخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن كالشعور و الأظفار و الأوساخ و ما يدفعه الطبيعة كالأورام المنفجرة و غيرها

فصل (٥) في تحديد القوة الغاذية و النامية حدا بحسب الحقيقة

قد علمت من طريقتنا أن الحدود قد تكون للماهيات و قد تكون للوجودات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۹۴

و الفرق بين الماهية و الوجود أمر قد فرغنا من بيانه و الحد للماهية لا يكون إلا بأجزائها- كالجنس و الفصل و الحد بحسب الوجود لا يمكن بالأجزاء إذ الوجود لا جزء له فهو إما بالفاعل و الغاية إن كان تاما أو بالفعل إن كان ناقصا لما أشرنا إليه سابقا أن حد الوجود و برهانه شيء واحد و برهان اللم أقوى من برهان الإن.

إذا تقرر هذا فنقول كل قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها و القوى قد يعرف بأفاعيلها فالقوة الغاذية يعرف بما يصدر عنها فيقال هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل.

فنقول في بيان هذا الحد إن كل قوة لا محالة مبدأ تغير في هذا العالم فلذلك التغير له صورة و مادة و للفاعل في فعلها غاية فالصورة هاهنا هي الاستحالة إلى مشابهة المغتذي و المادة هاهنا هي الغذاء و الغاذية تخلف البدل للمتحلل فكأنا قلنا القوة الغاذية لفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية و أما النامية فقد ذكر في حدها أنها الزائدة في أقطار الجسم الطبيعي ليبلغ تمام النشوء على التناسب الطبيعي زيادة في الأجزاء الأصلية فقولنا الزائدة في أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فإن الصانع إذا أخذ مقدارا من الشمعة فإن زاد على طوله و عرضه نقص من عمقه و بالعكس و قولنا على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء و سائر الأورام- و قولنا ليبلغ تمام النشوء احتراز عن السمن و قولنا زيادة في الأجزاء الأصلية تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن و النمو و ذلك لأن النمو حركة في جواهر الأعضاء- فلا جرم القوة المحركة يمدها و يزيد في جواهرها و أما السمن فإنه زيادة حاصلة- بمداخلة الأجسام الغريبة في الأعضاء كأنها الملتصقة بها.

ثم إن التغذي و النمو يتمان بأمور ثلاثة الأول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۹۵

و النامي في الماهية بالقوة و الثاني إلصاقها بهما على ما هو المشهور و الثالث تشبيهها بهما بالفعل ثم إن كان المقدار الوارد على جواهر الأعضاء الأصلية مساويا لما تحلل منها فذلك فعل الغاذية و إن كان أزيد فذلك فعل النامية و عند هذا لقائل أن يشكك و يقول إن الغاذية و النامية قوة واحدة و لا فرق بينهما إلا أن الغاذية تفعل هذه الأمور بمقدار ما يتحلل و النامية تفعل أزيد مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال و النقص فإن القوة إذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله فإذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الأصلي و كانت الغاذية قوية على تحصيل الجزء الأصلي وجب أن تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديدة القوة فعلى هذه القوة الغاذية هي المنمية إلا أنها في ابتداء الأمر تكون قوية فتكون وافية بإيراد البدل الأصلي و الزيادة جميعا و بعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل يورد الأصلي.

و مما يدل على ذلك أن القوة الغاذية في سن الانحطاط و الذبول تورد أقل مما يتحلل- و قد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول فإذن القوة الواحدة جاز أن يختلف إيرادها بالزيادة و النقصان- فهذا شك قوي.

أقول في جوابه إن اختلاف الغايات الطبيعية تدل على اختلاف القوى لكن غاية القوة الغاذية تخالف غاية المنمية فهما قوتان متغايرتان.

بیان ذلك أن غاية فعل الغاذية في إيراد البدل سد الخلل الواقع من التحليل- أ لا ترى أن الحيوان لا يطلب الغذاء إلا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة و البدن على التحليل فعند ذلك يشتهي الطعام و غاية فعل النامية تمديد الأعضاء على نسبة مخصوصة- و ليس أن زيادة إيراد البدل على ما يتحلل في كل وقت توجب زيادة النمو و لا أصل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٩۶

النمو فرب وقت كان إيراد الغذاء أكثر و فعل النمو أقل و رب وقت كان بالعكس- فإنا قد نشاهد كثيرا أن بعض الغلمان و الجواري في زمان البلوغ اتفق أن كان مريضا مرضا شديدا يعطل الغاذية عن فعلها و مع ذلك ينمو هذا المريض نموا بالغا و يطول قامته طولا متفاوتا بالقياس إلى ما سبق من الزمان فإذن حيث وقع التخالف في مقتضى هاتين القوتين و لو في بعض الأوقات علم أنهما متغايران ذاتا لا بمجرد الشدة و الضعف إذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال و النقص لما وقع التخالف إلا بذلك لكن التخالف قد يقع بالعكس من ذلك يعني قد يقوى النمو و ينقص التغذية و قد يقوى التغذية و ينقص النمو فهما متغايرتان ذاتا لتغايرهما فعلا و غاية فثبت ما ادعيناه.

شك و تبصرة:

إن من الناس من ادعى أن الغاذية نار و احتج عليه بأن الغاذية تغذو و النار تغذو فالغاذية نار و هذا مع فساد صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني بطل قولهم النار تغذو لأن النار لا تغذو بل تتولد و تتصعد بطبعها و إذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها فليست هناك نار واحدة مغتذية نعم فعل الغاذية يشبه فعل النار في النضج و الإحالة.

و من الناس من ذهب إلى أن في الأعضاء فرجا يملؤها القوة النامية و هو باطل كما وقعت الإشارة إليه فإن ملأ الفرج لا يوجب نمو الأعضاء و ليس ما ذكره الشيخ في الشفا و صوبه بعض الفضلاء من أن القوة النامية يفرق اتصال العضو و يدخل في تلك المسام الأجزاء الغذائية و هكذا القول في الاغتذاء مرضيا عندنا و ذلك لأن تفرق الاتصال مؤلم بالذات و يستحيل أن تكون الطبيعة أو النفس تفعل فعلا طبيعيا تقتضي أمرا منافيا بالذات لطبيعة الجسم الذي هي فيه بحيث يوجب دوام الألم لو كانت هناك قوة مدركة- و كان الإدراك به حاصلا بالفعل كما مر ذكره في مبحث أن تفرق الاتصال مؤلم بالذات- و ذلك لأن القوة الواحدة لا تفعل و لا تقتضي أثرين متنافيين بل الحق كما شيدنا أركانه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٩٧

من أن النمو حركة متصلة في الكم و الحركة معناه خروج الشي‏ء من القوة إلى الفعل- على سبيل التدريج و معنى التدريج هاهنا أن يكون للمتحرك في كل آن فردا آخر من المقولة فليس في حركة النمو مقدار ثابت و مقدار آخر وارد عليه سواء كان بالمداخلة أو بغير المداخلة

فصل (٦) في سبب وقوف القوى كالنامية و الغاذية في ضرورة الموت

و لنذكر أولا ما وقع الاحتجاج به من القوم في هذا الباب ثم نذكر قاعدة كلية- من العلم الإلهي و الفلسفة الكلية التي أفادنا الله ينكشف بها هذا المطلب و نحوه.

فالذي ذكروه في وقوف النامية

أن الأبدان مخلوقة من الدم و المني فلا محالة يكون كل مولود جسما رطبا كما هو مشاهد في الأجنة التي في بطون أمهاتها ثم لا يزال يستولي عليه الجفاف يسيرا يسيرا و قد عرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد الأعضاء- و ذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو المشهور و ذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأعضاء لينة- فأما إذا صلبت و جفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من أول الولادة إلى آخر الوقت الذي تصلب الأعضاء و جفت فحينئذ تقف النامية هذا ما ذكر في سبب وقوف النامية.

و أما الذي قالوه في وقوف الغاذية و حلول الأجل فوجوه

الأول أن القوة الغاذية قوة جسمانية

فلا يكون أفعالها إلا متناهية و هذا منقوض بالنفوس الفلكية لأنها قوى جسمانية سيما عند أصحاب المعلم الأول القائلين بأن نفوسها قوى منطبعة في أجسامها مع أنها غير متناهية الأفعال عندهم و الذي وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه هناك أنها و إن كانت جسمانية لكنها لما سنح عليها من نور العقل المفارق- تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية فكتب تلميذه بهمنيار إليه فقال إذا جوزت ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنية و إن كانت متناهية إلا أنها تقوى على أفعال غير متناه لما سنح عليها من أنوار العقل المفارق فأجاب عنه أن ذلك محال لكون البدن مركبا من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٩٨

الطبائع المتضادة فقد علم من هذا الجواب أن التعويل على مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح فلننظر إلى حال التعويل على كون البدن مركبا من الأسطقسات و لنحقق ما في هذا الوجه.

فنقول الوجه الثاني

أن الشيخ ذكر في القانون أن الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد و أن تأخذ في الانتقاص المتأدي إلى الانحلال بالكلية و ذلك لاستيلاء الحرارة- على الرطوبة الغريزية بالتحليل و متى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية- فحينئذ يحصل الموت.

و إنما قلنا إن الرطوبة لا بد و أن يأخذ في الانتقاص لأمور ثلاثة- أحدها استيلاء الهواء المحيط بها و هي لحرارتها يفني الرطوبة و ثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك و ثالثها معاضدة الحركات البدنية و النفسانية.

فإن قيل لم لا يجوز أن تورد الغاذية بدل ما يتحلل من الرطوبات.

قلنا هب أن هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهولة أكثر من المتحلل وقت الشباب و إذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذية في هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل أقل منه فلا جرم ينتهي إلى النقصان- و ذلك يؤدي إلى الفساد و البطلان و الحاصل أنه كلما كان السن أكبر كان تأثير المجففات الثلاثة أكثر فكان الجفاف أكثر و كانت الحرارة أقل فكان ضعف الغاذية أكثر- و استمرار ذلك مما يؤدي إلى الانقطاع فيعرض الموت.

و يمكن أن يعود السائل و يقول إن مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساويا لمقدار الوارد في وقت الشباب فإن لم يكن مساويا له في وقت الكهولة لكان إما لأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۹۹

المحلل صار أقوى فصار التحليل أكثر أو لأن الغاذية صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل و الأول باطل لأن المحلل ليس إلا الأمور الثلاثة المذكورة و هي الحار الداخلي و الحار الخارجي و الحركات البدنية و النفسانية و هذه الأسباب الثلاثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة و إذا لم يزدد المحلل استحال أن يزداد التحلل و الثاني أيضا باطل لأن الغاذية لا تصير ضعيفة إلا لنقصان الحرارة و لا ينتقص الحرارة إلا لنقصان الرطوبة فإذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور و هو محال.

و ما قيل من أن المحلل و إن كان وقت الكهولة هي الأمور الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب و لكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة أطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب و ذلك لأن الضعيف قد يكون أقوى أثرا من القوي إذا كان أطول مدة من الآخر و إذا كان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها في الكهل أدوم من تأثيرها في الشباب- فالجفاف فيه أكثر منه في الشباب.

فكلام لا حاصل له لأن دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۰۰

حاصل في السبب المورد للغذاء فكما أن دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف- فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف.

و قريب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أن فعل الحرارة الغريزية في المني- إذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلتصق به فإن حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث أولا شيئا كالقشر ثم يعمل في الباطن من تلك القشرة و تشويه حتى يحصل النضج و كذا الحرارة التي في المني تجعل أولا قشرا ثم تقشو تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود و تنبسط فيه حسب انبساطه في الطول و العرض و العمق فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة أشهر و ما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبة تمت الصورة في زمان أكثر حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة إلى ثلثمائة و أربعة أيام فالمولود يولد و الرطوبة غالبة عليه- و لذلك لا يقدر على الانتصاب و الانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية التي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الأعضاء رويدا رويدا فيصير فيه أولا تهيؤ للقعود فتجلس ثم الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشي على حسب تقليل الرطوبات و من هذا الباب يتفاوت أوقات المشي في الأطفال و هكذا تفعل الحرارة الغريزية في بدن الحيوان إلى أن تفنى رطوبته بالكلية فتنطفىء الحرارة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۰۱

لانتفاء ما تقوم به و يحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحياة و ذلك لأنه لو لم تكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم تحصل الحياة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة و من فناء الرطوبة فناء الحرارة و كان تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث يستولي على الرطوبة سببا للحياة أولا و للموت ثانيا هذا ما نقل عنه في شرح القانون و قد مر ما فيه فتأمل فإنه موضع تأمل فإنه بعد الاستقصاء يعرف صحته لإرجاعه إلى ما سنحققه

الوجه الثالث

ما وجدناه في كلام المحققين و هو أن السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو أن البدل الذي تورده الغاذية و إن كان كافيا في قيامه بدلا عن ما يتحلل- و فاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية.

و بيان ذلك أن الرطوبة الغريزية و الأصلية إنما تخمرت و نضجت في أوعية الغذاء أولا ثم في أوعية المني ثانيا ثم في الأرحام ثالثا و التي توردها الغاذية لم تتخمر و لم تنضج إلا في الأولى دون الأخريين فلم يكمل امتزاجها و لم تصل إلى مرتبة المبدل عنها فلم تقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها أنقص من قوة الأولى- كمن أنقص زيت سراج و أورد بدله ماء فما دامت الكيفية الأولى الأصلية غالبة في الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية آخذة في زيادة الاشتعال موردة على الممتزج أكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم إذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت الحرارة الغريزية و ما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلل- و إذا غلبت الثانية انحط الممتزج و ضعفت الحرارة إلى أن لا تبقى أثر صالح للكيفية الأولى فيقع الموت ضرورة و ظهر من ذلك أن الرطوبة الغريزية الأصلية من أول تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية و ذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج- و يعلم منه أن الغاذية لو كانت غير متناهية و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البدل تقاوم المبدل من حيث الكيف- و إن قاومه من حيث الكم.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١٠٢

أقول هذا الوجه أيضا ضعيف إقناعي لوجوه- الأول أنا لا نسلم أن مزاج المني أقوى و أشرف من أمزجة المواد الحيوانية التي تكونت بعده إذ لو كان مزاجه أعدل و أشرف لكانت الكمالات النفسانية فائضة عليه في الابتداء فيكون ذا حياة و نطق و اللازم ظاهر البطلان.

الثاني أن مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المني و بعضه على مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتى يقال إن مزاج المني أقوى في الكيف و مزاج الوارد عليه أضعف.

الثالث أنا لا نسلم أن مبنى جودة النضج و التخمر و قوة المزاج أن يكون حصوله في تلك الأوعية إذ رب مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع و يكون أحكم و أقوى مما يكون فيها كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١٠٣

بل بالتولد و مع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه أقوى من الذي يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل أقوى و أحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه فلم يقم حجة على ضرورة الموت.

فهذه هي وجوه ثلاثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدح لها و قد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثة في كليات القانون بقوله ثم يجب أن يعلم أن الحرارة بعد سن الوقوف يأخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة و معاونة الحرارة الغريزية من داخل و معاضدة الحركات البدنية و النفسانية الضرورية في المعيشة- و عجز

الطبيعة عن مقاومة ذلك دائما فإن جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي فلا يكون فعلها في الإيراد دائما و لو كانت هذه القوة غير متناهية و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لما كان البدل تقاوم المتحلل و لكان التحلل يفني الرطوبة فكيف و الأمران متظاهران على تهيئة النقصان و التراجع و إذا كان كذلك فواجب ضرورة أن تفنى المادة فتنطفىء الحرارة و خصوصا إذ يعين على إطفائها بسبب عوز المادة سبب آخر و هي الرطوبة الغريبة التي تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين أحدهما بالخبو و الغمر و الآخر لمضادة الكيفية لأن تلك الكيفية بلغمية باردة و هذا هو الموت الطبيعي انتهى فقوله ثم يجب أن يعلم إلى قوله و معاضدة الحركات البدنية و النفسانية الضرورية في المعيشة إشارة إلى الوجه الثاني و قوله و عجز الطبيعة إلى قوله فلا يكون فعلها في الإيراد دائما- إشارة إلى الوجه الأول و قوله و لو كانت هذه القوة إلى قوله و خصوصا إذ يعين على إطفائها إلى آخر الكلام إشارة إلى ثالث الوجوه الثلاثة.

الوجه الرابع

أنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١٠۴

بالوجود قد أفنوا المادة التي منها التكون فلم يبق لنا مادة يمكن أن نوجد و نتكون منها و لو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان و رزق و إن قلنا نبقى نحن و الذين بعدنا على العدم دائما و يبقى الأولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف للحكمة إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا بل العدل يقتضي أن يكون للكل حظ من الوجود- فوجب أن يموت السابق بالوجود ليكون لوجود المتأخر إمكان و هذا الوجه أيضا إقناعي ضعيف لأنه لا يدل على وجوب الموت لكل أحد.

الوجه الخامس

أنه لو لم يكن الموت واجبا لجاز أن يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائما فيدوم شره و إفساده و لم يطمع المظلوم في إنصافه من ظالمه و ذلك لا محالة مؤد إلى الفساد و هذا الوجه أيضا ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من في الدنيا- و وجود الظالم لا يخلو من مصلحة و كما جاز دوام نوع الظالم و ظلمه في هذا العالم- كما نرى و نعلم فليجز دوام شخص أو أشخاص منه و مكافاة المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم.

الوجه السادس

أنه لو لم يكن الموت و المعاد واجبين كان الأتقياء و الأخيار أشقى الناس لأنهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض و ذلك مما يدعوا إلى الفسق و ارتكاب اللذات و الإعراض عما سواها و هو لا محالة شر و فساد- و هذا الوجه أيضا كالوجهين السابقين من الأسباب الغائية للموت و ليس شي‏ء منها سبب فاعلي و لا سبب غائي بالذات و كلامنا في السبب الذاتي الذي يصلح أن يكون وسطا في البرهان و هو إما سبب فاعلي قريب كما في العلم الطبيعي و إما سبب غائي أو فاعلي بعيد كما في العلم الإلهي و الوجوه الثلاثة ليست من الأسباب الفاعلية الطبيعية للموت و لا من الأسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة و العرضي اللاحق لا يصح كونه مبدأ للبرهان بل للخطابة و ما يشبهها و إنما قلنا تلك الأمور من توابع غاية الموت لا عينها لأن غاية الموت بالحقيقة وجود النشأة الباقية و وصول النفوس إلى منازلها الذاتية و درجاتها أو دركاتها في السعادة أو الشقاوة لا لأجل أن مادة الأرض تبقى- لتكوين الباقين بموت

السابقين و لا لأن المظلوم ينتصف من الظالم و ينتقم منه و لا لأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۰۵

الصلحاء الأتقياء يصل إليهم عوض آلامهم و محنهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلالة لضرورة الموت و هو أن الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إما مبدعة أو كائنة و بعبارة أخرى إما تامة أو ناقصة و المبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي و الغائي و أما الكائن فكل كائن فاسد لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة و الزمان و كل حركة لا بد من انقضائها و عند انقضاء السبب أو جزئه لا بد و أن ينعدم المعلول المسبب فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد و لا شك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنة المتجددة- فلا محالة أنها فاسدة تعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامة باقية لأنها لم توجد لأن تكون مادة أو وسيلة لموجود آخر و لذلك انحصر نوعها في شخصها و أما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لأن يتكون عنها موجود آخر فهي أسباب معدة لموجودات أخرى- فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة و قد فرضت ناقصة هذا خلف و اعلم أن الموت طبيعي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۰۶

لا لأجل أن الأجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت أنها ممكنة الدوام على سبيل التبدل و الإمداد الفوقاني و لا لأجل أن القوة الغاذية لا تورد الغذاء دائما بحسب الكيفية أو الكمية لما عرفت وهن هذه القواعد و أشباهها بل لأن القوى و النفوس دائمة التوجه و الانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى و قد بين في العلم الإلهي إثبات الغايات للحركات و الأفعال الطبيعية و قد برهن في مباحث العلل على أن الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لا بد و أن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته و جوهره- فالغاية بالحقيقة هي راجعة إلى الفاعل و الغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية- من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية و حصول المواليد للقوى الفلكية- و هذه غايات عرضية و الغاية الحقيقية إما لقوى النبات فصيرورتها غذاء للحيوان- و إما لقوى الحيوان فلحصول الأغذية و غيرها للإنسان و إما لقوى الإنسان فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء و النماء للبدن و غاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة أو القوة النفسانية من المتخيلات و الموهومات و أوائل العقليات فالنفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۰۷

الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل إما في السعادة العقلية الملكية أو في الشقاوة الشيطانية أو السبعية أو البهيمية انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع و إذا ارتحلت عن البدن عرض الموت و هذا هو الأجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي- **كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ*** و هو غير الآجال الاخترامية التي تحصل بعروض الأسباب الاتفاقية و القواطع القسرية و بالجملة الموت طبيعي للبدن و معناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطرية و ترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية- و صيرورتها إما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة و إما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة كالشياطين و الأشرار و إما مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن

الأغراض و الغشاوات و أما سائر النفوس الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السماوات و الأرض إلا ما شاء الله فينجو من العذاب و يتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعة و أرحام النسوان كالحرث **نِسٰاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ** و النطف في الأرحام كالبذور في المزارع و الولادة كالنبت و أيام الشباب كالنشوء و أيام الكهولة كالنضج و أيام الشيخوخة كاليبس و الجفاف و بعد هذه الحالات لا بد من الحصاد و هو الموت و زمان القبر و الصراط كالبيدر فكما أن البيادر يجمع فيها الغلات من كل جنس و تداس و تنقي و ترمي القشور و التبن و الورق من الثمر و الحب و يجعل بعضها علفا للدواب و حطبا للنيران و بعضها لبوبا صالحة فهكذا يجتمع في الآخرة الأمم كلهم من الأولين و الآخرين من كل دين **قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلىٰ مِيقٰاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ** و ينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر و يميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم و ينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء و لا هم يحزنون و هذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم

و من قول نبيه ع: الدنيا مزرعة الآخرة

فهذا بيان حكمة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۰۸

الموت بالبرهان و القرآن و هو رحمة من الله لأوليائه و تحفة للمؤمن فلأجل ذلك يتمنى أولياء الله الموت كما قال تعالى توبيخا لمن ظن أنه منهم بغير حق **قُلْ يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ هٰادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيٰاءُ لِلّٰهِ مِنْ دُونِ النّٰاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صٰادِقِينَ** و حق للنفوس البشرية و غيرها تمني الموت طبعا فإنها كالصناع و الأبدان و الأجساد كالدكاكين و الأعضاء و قواها كالآلات و الأدوات و إنما يجتهد الصانع في دكانه لأجل غرض فإذا تم غرضه و بلغ أمنيته ترك دكانه و رمى من يده أدواته و استراح من العمل و هكذا النفوس إذا أحكمت ما يراد منها بكسوتها مع الجسد و خرجت كل فيما خلق من القوة إلى الفعل اشتغلت بذاتها و كان هذا الجسد وبالا عليها و مانعا من الخروج إلى منازلها و معادنها فإن لها معادن كمعادن الذهب و الفضة كما ورد في الحديث فإذن الموت حكمة و رحمة من الله تعالى كما قال تعالى **ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** و قال شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل على نبينا و عليه السلام- **وَ الَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ**

فصل (۷) في تحقيق الكلام في القوة المصورة

و لنقدم ما قيل فيها

ثم نعقب ذلك بذكر ما هو الحق و لا نستحيي منه.

قال أفضل المتأخرين و المصورة عندي باطلة

لامتناع صدور هذه الأفاعيل عن قوة عديمة الشعور.

و قد أشرنا إلى كيفية شعور القوى بذاتها و بما يصدر عن ذاتها.

و قال بعض من سبق عليه أن هذه الأفاعيل و ما يجري مجراها

مما ينسب إلى القوى النباتية صادرة عن الملائكة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۰۹

و سيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله و كيفية تأثيرها بإذن ربهم أن طبقاتهم العالية أرفع قدرا من أن يفعلوا مثل هذه الأفاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام للسدنة و الأعوان و قد بين أن القوى المباشرة للأفاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية و التي تدرك المعقولات و الخيرات الحكمية و المنافع الكلية هي المفارقة الذات عن الجسمانيات فالكلام عائد في القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات و التشكيلات-

و أكثر المتكلمين نسبوا هذه الأفاعيل كلها إلى الله تعالى من غير واسطة

و لا مخصص كالأشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الإرادة بلا مرجح و قد علمت ما فيه.

و منهم من قال بالتوليد كالمعتزلة و هو أيضا خارج عن التوحيد في الأفعال.

و أصل الإشكال هاهنا هو أنه لا يجوز أن يكون خلقة الأعضاء و شكلها- و مقدارها و وضعها و خشونتها و ملاستها و صلابتها و لينتها صادرة عن القوة المصورة- لأن المني متشابه الأجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون سارية في جميع أجزائه و القوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلا فعلا واحدا متشابها فيجب أن يكون الشكل الذي يفيده المصورة هو الكرة فالمصورة الحيوانية إن كانت قوة واحدة- كان الحيوان كرة واحدة و إن كانت متعددة يفعل كل منها في بعض من مادة متشابهة الأبعاض كان الحيوان جملة كرات متعددة و قد تأكدت هذه الشبهة لما ذهب إليه المعلم الأول و شيعته إلى أن المني متشابهة الأعضاء لانفصاله عن الأنثيين فقط لا عن جملة البدن و كون كل جزء محسوس منه مشاركا لكله في الاسم و الحد و ذهب بقراط

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۱۰

و تابعوه إلى أنه ليس متشابه الأجزاء لأن المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به و يخرج من العظم شبيه به و على هذا من جميع الأجزاء و هذه الأعضاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الأعضاء المنفصلة هي عنها و غير متشابهة للكل و هو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج لأن الحس لا يميز بين تلك الأجزاء و إن كان في نفس الأمر متميزا بعضها عن بعض.

أقول التعليل في اختلاف أعضاء الحيوان باختلاف أجزاء المني مما ليست فيه فائدة في دفع الإشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال آخر و هو كون المني حيوانا تام الأعضاء بالفعل و ذلك لأن اختلاف أجزاء المني إن كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه أعني الأعضاء و كان ذلك الاختلاف أيضا لاختلاف أجزاء المني- كان اختلاف أعضاء الحيوان لاختلاف أعضاء الحيوان و هو يستلزم إما الدور أو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۱۱

التسلسل و كلاهما محالان.

و اعلم أن استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقا إلى المادة أو الجزء المادي من سخيف الأقوال

إذ المادة في كل شيء أمر مبهم لا قوام له إلا بالصورة القائمة بها- فاستناد صور الأعضاء و اختلافها في الحيوان إلى النطفة في المحالية كاستناد صور العالم- و اختلافها إلى الهيولى الأولى المشتركة و ليست فيها إلا جهة قبول الأشياء و

إمكانها لا جهة فعليتها و تخصيصها و وجوبها.

و ربما استدل على كون المني غير متشابه الأجزاء بما استدل به بقراط و تابعوه- كما حكى الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الحادي عشر من الشفا بقوله الذي دعاهم إلى هذا الظن ثلاثة أمور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۱۲

أحدها عموم اللذة بجميع البدن و لو لا خروج المني من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المني.

و ثانيها المشاكلة الكلية فإنه لو لا أن كل عضو يرسل قسطا لكانت المشابهة بحسب عضو واحد.

و ثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من والديه أو عضو ذي شامة أو زيادة- قالوا و إذا ثبت أن المني جسم مركب من أجسام مختلفة الطبائع فالذي هو نازل من اللحم يتكون لحما و النازل من العظم يتكون عظما فلا يجب أن يكون الحيوان كالكرة.

و الجواب من وجوه ثلاثة- أحدها ما مرت الإشارة إليه من لزوم الدور أو التسلسل.

و الثاني أيضا ما قد أشرنا إليه من أن المادة ما به الشيء بالقوة و هي في كل شيء أمر مجمل في ذاته مبهم في جوهره لا تحصل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجية و الكلام ليس إلا في سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الأعضاء و كون المني مختلف الأجزاء لا يدفع هذا الإشكال لأنا لو فرضنا المني مركبا من أجزاء مختلفة- فننقل الكلام إلى سبب اختلاف تلك الأجزاء و أيضا إن كل مركب من أجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد أن يوجد فيه أجزاء بسيطة متشابهة و لا بد أن يكون في كل منها- قوة بسيطة في مادة بسيطة و هي لا تفعل إلا أمرا واحدا متشابها فيجب أن يكون فعلها كرة حتى يكون المتولد من مني كرات مضمومة بعضها إلى بعض و الوجه الثالث أنه قدح أرسطاطاليس في صحة هذه الأدلة و صحة هذا المذهب و هو كون المني نازلا من جميع الأعضاء و بين ذلك بوجوه عشرة مذكورة في الشفا منقولة في شرح كليات القانون.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۱۳

الأول أن المشاكلة قد تقع في الظفر و ليس يخرج منها شيء- الثاني أن المولود قد يشبه جدا بعيدا و ليس يبقى له زرع و حكي أن واحدة ولدت من حبشي بنتا بيضاء ثم إن تلك ولدت سوداء.

الثالث أن الزرع ليس يرسله الأعضاء المركبة من حيث هي آلية و يقع فيها مشاكلة.

الرابع لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان حيوانا لأنه فيه من كل عضو جزء- و تلك الأجزاء إن كانت موضوعة وضعها الواجب فالمني إنسان صغير و إن لم تكن مترتبة فما الذي رتبها.

الخامس أن المرأة إذا أنزلت عند إنزال الرجل فيكون في الرحم منيان هما إنسانان.

السادس ما المانع من أن تولد المرأة إذا أنزلت وحدها إذا كان في منيها هذه الأعضاء مفصلة.

السابع أن الإنسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الإناث و ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۱۴

بسبب استحالة المزاج و تغيره و ليس لأن العضو تارة خرج منه و فيه عضو الذكور- و تارة خرج و فيه عضو الإناث و إذا جاز أن يكون ذلك في الذكورة و الأنوثة جاز أن يكون في سائر الأجزاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء.

الثامن أن كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك كما قالوه.

التاسع قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات أكثر من واحد- و ربما كانوا ذكورا و إناثا.

العاشر الغصن من الشجر الذي لم يثمر بعد و يغرس فيثمر و كان يجب أن لا يثمر لأن الشجرة التي اتخذ منها لم يثمر و الأجزاء المأخوذة منها يجب أن تكون غير مثمرة- اللهم إلا أن يقال أجزاء الثمرة مخلوطة بأجزاء الغصن على ما يقوله أصحاب الخليط- فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك و على هذا لا يحتاج أن يجيء البذر و المني من كل جزء بل جزء شيء واحد من البدن يكفي في ذلك إذ فيه جميع الأجزاء- فثبت بهذه الوجوه أن المشابهة ليس سببها الفاعلي اختلاف صور المادة بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة الحاصلة من إعداد القوة المغيرة.

فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الأول دالة على أن المني جوهر متشابه الأجزاء- و للبحث في أكثرها مجال كما فعله العلامة الشيرازي في شرح الكليات و لعل غرض المعلم الأول من تلك الوجوه ليس إيراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب بل غرضه مقابلة الوجوه المذكورة في عدم تشابه أجزاء المني بوجوه أخرى مشاركة معها في المأخذ و الطرق على أن المني متشابه الأجزاء.

أقول و الحق عندنا ما ذهب إليه بالبرهان و البرهان أفاد أزيد من ذلك و هو أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۱۵

المني ليس في ذاته جوهرا تام الجوهرية في تحصله النوعي و في صورته الطبيعية- كسائر الجواهر المعدنية و غيرها و لذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كسائر الرطوبات الفضلية فحكمه حكم المادة الأولى في قصور تجوهرها عن التمام إلا بما ينضاف إليها من الصور فيصير بها شيئا نوعيا يتحد بها و ينقلب إليها.

و أما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قائلا أن المني مختلف الأجزاء بحجة زعم أنها أقوى من الأدلة المذكورة و هي أن المني لا شك أنه الفضل الهضم الأخير و ذلك إنما يكون عند نضج الدم و صيرورته مستعدا استعدادا تاما لأن يصير جواهر الأعضاء و لذلك كان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني أزيد من الضعف- الذي يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فإنه يورث الضعف في جوهر الأعضاء الأصلية و إذا كان كذلك كان المني مركبا من أجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من أن يصير عضوا مخصوصا و ذلك يقتضي أن لا يكون المني متشابه المزاج- بل متشابه الامتزاج انتهى.

أقول و هذه الحجة أيضا ضعيفة من وجوه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۱۶

أحدها أنك قد علمت أن ما يتغذى بالفعل ليس هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان و غيره و لا التي وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذية بالقوة- بل لا يغتذي الحيوان بالحقيقة إلا من عند نفسه و لا يتقوى إلا بقوة باطنة و هذه المسماة عند القوم بالأغذية و الأدوية هي أسباب معدة لأن ينفعل مادة البدن من مبدإ نفسه بما يناسبه على

قياس ما ذكرناه في المعقول بالفعل و المعقول بالقوة و إن الذي سمي معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل أبدا بل يعد لأن تحصل للنفس حالة هي معقولة و عاقلة بالفعل فكذا في الغذاء و النمو و ليس كون اللحم لحما و العظم عظما و الرباط رباطا إلا من جهة ما تقتضيه هيئات النفوس و أوصافها و أجزاؤها المعنوية و مقوماتها النفسانية فيظهر آثارها في الأجساد و الأبدان فينزل إلى عالم الأشباح الصورية من عالم الأرواح المعنوية بإعداد هذه الحركات و الانفعالات و تحريكات مواد الأغذية و غيرها.

و ثانيها أنك هب أن المني هو الحاصل من فضلة الهضم الرابع فمن أين يلزم أن يكون فضلة الشيء لا بد أن يكون مثله أو قريبا منه في الاستعداد فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان و ثالثها هب أن المني عند كونه متصلا بواضع الأعضاء كان مثلها أو قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها و الخروج منها إلى مواضع أخرى لا نسلم أنه قد بقي ما كان عليه فمن الحافظ عليه تلك الأجزاء على ترتيبها و وضعها و كيفيتها فإن كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ١١٧

الحافظ نفس الأبوين فالنفس الواحدة كيف يدبر و يحفظ أزيد من بدن واحد تدبيرا و حفظا طبيعيا و لا يسري فعل النفس في غير بدن واحد و لو سرى فعل النفس في نطفة لم يكن النطفة نطفة بل كان حيوانا ذا نفس و أما حصول الضعف عند إنزال المني في جواهر الأعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الأجزاء أصلا بل منشأ الضعف أمر نفساني من انفعال يطرأ على النفس بحصول اللذة البدنية فيسري ذلك الوهن و الانكسار في سائر أجزاء البدن كما عند الخوف و الخشية و كثير من الأمور النفسانية المورثة اضطرابا في البدن و وهنا في قواه و أعضائه الأصلية و بالجملة المني جوهر قابل الأعضاء- و قابل الشيء لا بد و أن يكون خاليا عن ذلك الشيء و ضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين و كلاهما محالان.

و أيضا المني رطوبة سيالة و الرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات و الصفات و الأوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح أن يكون وسيلة لاختلاف الصور و الآثار و قد مر أن اختلاف الاستعداد و اللااستعداد من باب القوى و الإمكانات و النسب التي لا وجود لها إلا على سبيل التبعية دون الاستقلال.

و مما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام

و إثبات المصورة لأجساد النباتات و الحيوان أن المنسوب إلى المادة و استعدادها لم يجز أن يكون إلا أمورا جزئية شخصية من خصوصيات الأزمنة و الأمكنة و الأوضاع و أما الأمور الدائمة الوقوع و خصائص الأنواع فلا بد أن ينسب إلى أسباب فاعلية على الوجه الكلي- فإذا تقررت هذه الأمور فثبت أن اختلاف أشكال الأعضاء و خلقها و مقاديرها و أوضاعها- و كذلك كون كل عضو من الأعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الإنسان و الحيوان من التشكيلات و التصويرات سيما ما في أعضاء الرأس من العين و طبقاتها و الأنف و الفم و الأسنان و اللسان و الشفتين و غيرها و ما في كل منها من المنافع التي بعضها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ١١٨

للضرورة و بعضها للراحة و الفضيلة و الزينة كأشفار العينين و سواد الحاجبين- و تقعير أخمص القدمين لا يمكن أن

تکون منسوبة إلى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة و لا إلى قوة سفلية كالطبائع الجسمانية لأن فعل الطبيعة لا يكون إلا على نمط واحد و نحو غرض واحد أو غرضين و لا يمكن فيها فنون الأغراض و صنوف الدواعي و القصود بل لا بد و أن ينسب إلى أمور نفسانية منبعثة من أغراض علوية مؤدية إلى عالم عقلي و سر سبحاني بل نقول من رأس قولا كليا إن السبب الفاعلي لبدن الحيوان إما أن يكون أمرا عديم العلم و الإدراك كالطبائع و ما في حكمها و أما أن يكون أمرا ذا علم و إدراك.

و الأول محال لشهادة كل فطرة سليمة على أن فاعل هذا الترتيب العجيب و النظم المحكم يستحيل أن تكون قوة عديمة الشعور.

و الثاني لا يخلو إما أن يكون هو الباري بلا واسطة أم لا.

و الأول محال بالبراهين القطعية و الأدلة النقلية لأن ذاته تعالى أجل أن يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا و من نسب إليه تعالى هذه الانفعالات و التجددات- فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية و معنى الإلهية **وَ ما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ*** أو لم يعرفوا معنى الفاعلية و التأثير و أن وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء و الكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء و لا شك لمن له قدم راسخ في العلم الإلهي و الحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية أن الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان و لا مكان و لكن بتسخير القوى و النفوس و الطبائع و هو المحيي و المميت و الرازق و الهادي و المضل و لكن المباشر للإحياء ملك اسمه إسرافيل و للإماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الأرواح من الأبدان و الأبدان من الأغذية و الأغذية من التراب و للأرزاق ملك اسمه ميكائيل يعلم مقادير الأغذية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۱۹

و مكائيلها و للهداية ملك اسمه جبرئيل و للإضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل و لكل من هذه الملائكة أعوان و جنود من القوى المسخرة لأوامر الله- و كذا في سائر أفعال الله سبحانه و لو كان هو المباشر لكل فعل دني لكان إيجاده للوسائط النازلة بأمره إلى خلقه عبثا و هباء تعالى الله أن يخلق في ملكه عبثا أو معطلا- و **ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا**.

و الثاني لا يخلو إما جوهر عقلي من العقول الصريحة و الملائكة الرفيعة أو جوهر نفساني.

و الأول أيضا محال بمثل ما مر من حيث إن فعلها لا يتغير و لا يتكثر تكثيرا بالأعداد و الأزمنة فإن تلك الجواهر ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الأول- و إنما هي أشعة شمسه و أضواء نوره يفنى ذواتهم في ذواته تندرج أنوارهم في نوره.

و الثاني و هو كون فاعل البدن هو النفس لا يخلو إما أن يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبوقا بقصد و إرادة و علم زائد على ذاتها أو لا يكون.

و الأول باطل فإنا الآن مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء في أشكالها- و مقاديرها و أوضاعها و طبائعها إلا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن أن يقال إنا كنا عالمين في ابتداء تكوننا لهذه الأمور و قادرين عليها بالقصد و الاختيار فيبقى الشق الأخير و هو أن فاعل البدن و الأعضاء هو النفس و هو أيضا لا يخلو من أحد الأمرين- و هو أن فعلها للبدن على سبيل الاستقلال أو على ضرب من الطاعة و الخدمة لأمر من الله و ملكوته و الأول محال لأن النفس غير مستقلة

في الوجود فكيف في الإيجاد كيف و النفس الإنسانية عند تشكل الأعضاء و حدوث صورها في غاية العجز و النقصان لا يملك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۲۰

الإنسان حينئذ لنفسه نفعا و لا ضرا و لا موتا و لا حياة و لا نشورا و فاعل هذه التشكيلات و التصويرات و الترتيبات لا بد أن يكون صانعا حكيما و مدبرا عليما فلم يبق من الشقوق و الاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان و مشكلها و مصورها و غاذيها و منميها و مولدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس و قواها المطيعة لإرادة الله و حكمته و هذه النفس تتقلب في أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره ففي بعض الأطوار شأنها تصوير المواد و الأجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الأرحام و في بعض النشئات شأنها- تصوير القوى الحساسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات الحاكية لعالم النور في عالم الظلام و في طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات و الأوهام.

و في نشأة أخرى شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق و المعاني الإلهية و العلوم الربانية- و على ما ذكرناه يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكون الجنين و هو أن المادة تستعد لأمر واحد هو النفس و لكن النفس لها آلات و لوازم و قوى متخالفة يتحد نحوا من الاتحاد فوجب أن يكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة يتحد على ضرب من وجوه الوحدة و هي كيفية المزاج كاتحاد أشياء فيها تركيب ثم كل قوة يجب أن يكون تركبت فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات و الآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيرة و بسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء و هذا كما أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۲۱

بالهيئات التي وجدت في الأول و العقول الفعالة أعني المعقولات وجد ما بعدها و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا صورة تشكل الإنسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه و المقصود منه إزالة الاستبعاد من صدور هذه الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها و هيئاتها و سبب ذلك أن جميع الموجودات التي بعد الوجود الأول الواجب يشتمل لوحدته على لوازم و هيئات و معاني كثيرة بحسب مقامه و مرتبته في الوجود يحاكي السبب الأول في كونه واحدا و مع وحدته عين جميع الصفات الإلهية و الأسماء الربانية و قد علمت من قبل أن الباري كل الأشياء بلا تكثر و هكذا كل ما هو أقرب إليه أشد وحدة و أكثر جمعا للمعاني حتى أن كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبية فالنفس الإنسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن و صور الأعضاء من القوى و الآلات فاختلاف أشكال الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة- و المحركة المنبثة آلاتها في سائر الأعضاء حسب انبثاث الروح المنبعث من القلب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۲۲

في الأوردة و الشرايين و تلك القوى أيضا مع اختلافها و تشعبها يجتمع في وجود النفس و تتحد بها النفس كاتحاد

العقل بالمعقولات بالفعل و بالجملة القوى السافلة تتفرع- و تتوزع عند انفصالها و فيضانها عن القوى العالية ثم تفعل أفاعيلها المختلفة على حسب أغراض تلك القوى العالية خدمة و طاعة إياها و إن لم يكن لها شعور بتلك الأغراض و الغايات كما أن القوة الجاذبة و الهاضمة و الدافعة تفعل فعلها لأغراض النفس في تدبيرها للبدن و ليس للجاذبة و الهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال و لكن على حسب التبعية و الاتصال بالنفس و كذلك في القوى الإدراكية فإن قوة السمع و قوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس و إدراكهما عين إدراك النفس و للنفس في ذاتها سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لذلك يصدر عنها هذه الإدراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل من هذه المشاعر إذا فعل فعله فإنما يفعل خدمة و طاعة للنفس على حسب الجبلة فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۲۳

الأعضاء و تشكيلها على حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها.

و ليس لأحد أن يعترض بأن القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الأغراض فكيف تفعل هذه الأفاعيل التي يترتب عليها تلك الأغراض و ما خلقت إلا لتلك الفوائد و الغايات.

لأن جوابه أن تلك القوة مما تستخدمها قوة أخرى فوقها هي النفس فإن رجع و قال إنا نعلم أن نفوسنا غير شاعرة بتلك الأغراض و المنافع و المصالح.

قلنا نفسك ما دامت بالقوة و في حد النقصان حكمها حكم تلك القوة المصورة- التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة و طاعة لقوة أخرى فوقها و لو فرضنا نفسك قد خرجت من حد القوة و النقصان إلى حد الفعلية و الكمال لشاهدت بنور البصيرة أنها تستخدم سائر القوى التي هي من جنودها و خدمها لأجل أغراض و مصالح حكمية فيها صلاح شخصها أو نوعها إما بحسب نشأة الطبيعة أو نشأة أخرى فقول القائل المذكور إن المادة تستعد لأمر واحد هو النفس أراد بالمادة المني و بالاستعداد استعدادا بعيدا من شأنه أن يصير قريبا بانفعالات و استحالات كثيرة يطرأ عليها شيئا بعد شيء فإن الفائض عليه من آثار النفس ليس إلا صورة حافظة لتركبه من الفساد و الضيعان لكن من شأن تلك الصورة أن تقوى و تتكامل و تشتد حتى تبلغ إلى مرتبة فوقها و هكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة و قوله لكن النفس لها آلات و لوازم و قوى متخالفة تتحد نوعا من الاتحاد أراد به اختلاف درجات النفس و مقاماتها- فكل ما يعد من آلات النفس و قواها كان تلك الآلة و القوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح أن تصير معدة لفيضان صورة أخرى مستعملة إياها قاهرة عليها من غير تمرد و عصيان في جبلتها و هكذا إلى آخر مرتبة من مقامات النفس و هذا هو الدين الإلهي الفطري الذي جبل عليه كل قوة أنها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها- لا يناقض مطلوب ما هو فوقها بل ينحو نحوه و يؤم قصده و يجري في طريقه.

و بهذا يندفع الإشكال بأن المصورة لو كانت من قوى النفس يلزم أن يفعل الآلة قبل حدوث مستعملها أعني النفس و ذلك لأن تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۲۴

موصوفة بأنها آلة للنفس بل كانت بمنزلة صورة أو كمال أول كسائر القوى الحيوانية أو النباتية التي تحدث قبل النفس

الإنسانية فإن الصورة الحيوانية بل التي قبلها- أي الصورة النباتية إذا حدثت في مادة البدن لا شبهة في أنها تفعل أفاعيلها لا على سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال و الرئاسة ثم إذا اشتد كماله و قويت ذاته و بلغت إلى مقام الناطقة متحدة معها استحالت ذاتها مقهورة مطيعة لأمر الله و فعلت ما كانت تفعل خدمة و طاعة لهذا الجوهر العالي و هو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد- لأن النفس الإنسانية هي بعينها تدرك الكليات و الجزئيات و تحس و تحرك و تغذو و تنمو و تولد و تحفظ المزاج و بالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية- و النفس النباتية و النفس الحيوانية فهي بوحدتها كل هذه الجواهر التي توجد في الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما في هويته و ذاته و قوله فوجب أن يكون في تلك المادة استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة و هي كيفية المزاج لم يرد به أن في المني استعداد فيضان جميع هذه القوى و الآلات النفسانية و لوازمها ابتداء في أول الكون حتى يرد عليه أن استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة و قواها لا يحصل إلا بعد صيرورتها بدنا إنسانيا و صيرورتها بدنا إنسانيا لا يحصل إلا بعد وجود هذه القوى- و الآلات و اللوازم و قد علمت مما ذكر مرارا أن الإمكانات و الاستعدادات القريبة أبدا تابعة للصور و الكيفيات الموجودة بالفعل فما به الاستعداد و القوة شيء غير نفس الاستعداد و القوة و غير المستعد له و المقوي عليه لكن يجب أن يكون مناسبا إياه و واقعا في طريقه كأجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق- فمراده أن المني جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات و التقلبات أن يطرأ عليه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۲۵

استعدادات متعاقبة ينتهي آخرها أن يصير بدنا إنسانيا فيه أعضاء مختلفة يرتبط كلها إلى عضو واحد هو القلب نسبته إلى سائر الأعضاء كنسبة النفس إلى سائر القوى و هذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكثرة متشعبة في القلب و الأعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة إلى استعداد واحد هو مبدأ سائر الاستعدادات على سبيل القبول كما أن جوهر النفس مبدأ سائر الصور و الفعليات على سبيل الفعل و هو مزاج النطفة و ذلك لأن النطفة يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف و لم يكن فيه قوة جانب دون أخرى- و لا فعلية طرف غير طرف حتى يكون مادة عارية من جميع القوى و الكيفيات لتصير قابلة لصورة كمالية يصدر عنها جميع الأطراف و الأضداد كالجذب و الدفع و الشهوة و الغضب و المحبة و النفرة و الأفاعيل المختلفة التي بعضها من باب الطبع و بعضها من باب الحس و المحسوس و بعضها من باب العقل و المعقول و لو كان في المادة فعلية شيء من الطبائع و الصور لم يكن في قوتها قبول الكل و لهذا ترى النطفة الإنسانية- من أضعف الأشياء جوهرية و قوله و كما أن بالهيئات التي وجدت في الأول و العقول الفعالة وجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه من أن كل قوة فعالة تشتمل بوحدتها التامة على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثرة و التفصيل اشتمال البحر على قطرات الأمطار و اشتمال الجبل على الحصى و الأحجار و قوله و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا صورة تشكل الإنسان بشركة المادة لم يرد به أن أشكال أعضاء الإنسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه أن تلك القوة اتفقوا على أنها عديمة الشعور و الإدراك كيف و النفس التي هي أقوى منها لا علم لها بتلك الأشكال و الهيئات إلا بعد ممارسة التشريح- بل أراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات و جهات متناسبة لتلك الأشكال و الصور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۲۶

لأنها كالواسطة و الخليفة في فيضان تلك الأمور من المبادي و لا بد للواسطة أن ينوب مناب المبدإ الأصل في أن يتضمن ما يصدر عنه على وجه أعلى و أشرف و اعلم أنا لم نذهب إلى أن الأول تعالى و لا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا إلى أن كل عاقل بالفعل يتحد بالمعقولات كما ذهب إليه بعض القدماء و بينا ذلك على وجه الإحكام و الإتقان بما لم يبق فيه مجال ريب و شبهة فثبت من ذلك أن كل قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه أعلى و أبسط و الحكماء مع اتفاقهم على أن مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة و البساطة و مع بساطته على هذا الوجه الأكيد الشديد هو خالق الأبدان و الأعضاء الحيوانية و إن شئت فارجع إلى ما ذكروه في باب عنايته تعالى بالأشياء و إلى كتاب منافع الأعضاء لجالينوس و إلى كتاب بقراط و أفلاطون و سائر كتب التشريح حتى تعلم أنهم متفقون على أن فاعل الأبدان و الأعضاء هو الله سبحانه و لا ينافي ذلك إثباتهم الوسائط العقلية و القوى النفسانية و الآلات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله و قدره إذ ليس من دأب الحكيم مباشرة الكنس و دفع الفضولات و مزاولة المزابل بل فعله الخاص هو الحكم و الأمر و الهداية و القضاء و الإنزال و الإرسال دون الحركات و الانفعالات و من عزل الوسائط عن أفاعيلها فما قدر حق قدر عظمة الله كما قال تعالى **وَ ما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قالُوا ما أَنْزَلَ اللهُ عَلى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ** الآية.

زيادة تنوير و تصوير:

و اعلم أن الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة في عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالى **وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ** فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية- و لكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالأصالة و هذه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۲۷

الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج فالحقائق بكلياتها في وجودها العلوي الإلهي لا ينتقل و رقائقها بحكم الاتصال و الإحالة و الشمول لسائر المراتب تتنزل و تتمثل في قوالب الأشباح و الأجرام كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله و الرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص أ لا ترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكلية بين يدي الله و حمله لأحد أركان عرش الله الأعظم و عظم منزلته و حضرته لا يبرح عن مقامه و لا يتزحزح و لكن رقائقه و جنوده بحكم إحاطته و تنزلاته و تصرفاته فيما تحته قائمة بأنفس الخلائق فلكل نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس و العمالة لأجلها على شاكلة عمله من جذب الأغذية و تجريد العلوم من محسوساتها و تجريد المحسوسات عن موادها الجزئية و هو في مقامه الأصلي بين يدي الله تعالى لا يشغله شأن عن شأن و كذلك الحقيقة الكلية الجبرئيلية من عالم أمر الله واقفة بين يدي الله و كل من كان في ذلك فهو مضاف إليه تعالى إذ لا يتشرف بتشريف هذه الإضافة إلا من كان من أهل القدس و التجرد و حقيقة جبرئيل من هذا القبيل و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقائقه الممثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم من نبي و رسول وحيا كفاها و صراحا أو وارث و ولي إلهاما و تعليما بأنواع التمثيلات و التعليمات كما قال الله تعالى **وَ**

ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً- أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً و قال عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى فالشديد القوى إشارة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۲۸

إلى جبرئيل و قواه إشارة إلى رقائقه الممثلة للأنبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي ص و كذلك إسرافيل مع عظم وجوده عند الله و حمله العرش على كاهله- و نفخه في الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة بالأرواح الجزئية و هو في أفقه الأعلى بين يدي ربه لا يشغله شأن عن شأن لأن عامله الذي فيه نحو وجوده الكلي فوق عالم التغيرات الزمانية و التجددات المادية و كذلك الميكائيل ع قائم بين يدي ربه يتلقى منه ما صرف فيه من إنزال الغيث و إعطاء الأرزاق في كل وقت و زمان لتنزيل تنوعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عماله من الآدميين و غيرهم في تصوير أنواع الأرزاق البدنية- فرقائقه موصلة لذلك و حقيقته الكلية لم يبرح من مقامها و لم يتغير عن حالها و لا يشغله شأن عن شأن و هكذا قياس جميع القوى المدركة و المحركة في أن لكل نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلو و الدنو و الشرف و الخسة بعضها عقلي صرف و بعضها مثالي و بعضها حسي و بعضها جسماني صرف و أكثر الناس إنما وقعوا في الأغلاط و الشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة و مقام و نظرهم إلى الأشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم في فعل المصورة فطائفة نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوة جسمانية عديمة الشعور فأبطلوا حق الله و حق ملائكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى و نظروا بالعين العوراء إلى عالم الخلق دون عالم الأمر و طائفة أخرى نسبوا أفعال المصورة من التشكيل و التخليق المتغير الفاسد المتجدد و الهابط في مهوى النزول إلى ذات الله فهؤلاء أبطلوا حق عباد الله و عزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى و أرادوا أن ينظروا بالعين العوراء إلى الحق دون الخلق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۲۹

ففات عنهم الحق و الخلق جميعا إذ الخلق طريق إلى الحق فمن أبطل الطريق و ضل عن سواء السبيل فكيف وصل إلى الحق فلا جرم قد حشروا أعمى العينين مطلقا- بعد ما كان لهم قوة البصر و إمكان النظر إذ لم ينظروا في آيات الله و حكمته و لم يتفكروا في صنع الله و عنايته فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمى قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيراً قالَ كَذلِكَ أَتَتْكَ آياتُنا فَنَسِيتَها وَ كَذلِكَ الْيَوْمَ تُنْسى

فصل (۸) في الإشارة إلى تعديد القوى النفسانية و ما دونها على سبيل التصنيف و معنى التصنيف هاهنا

أن هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الأنواع النباتية و الحيوانية بل امتيازها بعوارض إنسانية من تقدم بعضها على بعض و استخدام بعضها قبل بعض و هذه القوى بمنزلة أجزاء النفس الإنسانية قبل أن صدرت و انبسطت عنها و انفصلت في أجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها- فتنقسم النفس أولا إلى أجزاء ثلاثة هي نفوس ثلاثة في مواضع أخرى نفس نباتية موضعها الكبد و نفس حيوانية موضعها القلب و نفس إنسانية سلطانها في الدماغ- و

هذه النفوس متعاقبة في الحدوث و البقاء فالجزء النباتي يحدث أولا ثم الحيواني ثم الإنساني و الأولان ينعدمان بفساد المزاج و بطلان الاستعداد دون الجزء الإنساني- فإنه يبقى في النشأة الآخرة إذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد و تعديل المزاج بل هو أمر رباني و سر سبحاني و نسبته إلى الحق نسبة الضوء إلى المضيء بالذات- فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم في مقامه.

و الغرض هاهنا الإشارة إلى تقسيم القوى و ترتيبها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۳۰

فالإنسانية مخدومة القوى

كلها و هي تخدم العقول العالية كالعقل الفعال و الذي قبله و الذي بعده و هو العقل المستفاد و الذي يليه و هو العقل بالفعل و يليه المسمى بالعقل بالملكة

و الحيوانية تخدم الإنسانية

و تستخدم الحيوانية النباتية و لها ثلاث قوى كما مر الغاذية و المنمية و المولدة.

و الحيوانية أيضا لها قوتان قوة محركة و قوة مدركة و المحركة إما باعثة أو فاعلة و المحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية و لها شعبتان أحدهما شهوانية- و الأخرى غضبية تخدمها المحركة الفاعلة و هي تستخدم الأوتار و الرباطات المتصلة بالأعضاء المستخدمة للأعضاء ففي خدمة الشهوة يجذب الأوتار إلى جانب المبدإ و هو القلب- و في خدمة الغضب ترخيها و يمددها إلى خلاف تلك الجهة للدفع.

و أما المدركة الحيوانية فتنقسم بقسمين قسم يدرك من خارج و قسم يدرك من داخل و المدرك الداخلي ألطف و أشرف من المدركات الخارجية و هي بمنزلة القشور و النخالات له و المدرك من داخل أيضا ينقسم إلى مدرك الصور و إلى مدرك المعاني- فمنها الحس المشترك ثم الخيال و المصورة ثم المتصرفة في الطرفين المسمى بالمتخيلة- بالقياس إلى الحيوانية و المتفكرة بالقياس إلى الإنسانية ثم الوهمية ثم الحافظة- ثم الذاكرة و المسترجعة.

و أما النفس الإنسانية

فتنقسم إلى عاملة و عالمة فالعاملة هي التي بها تدبير البدن و كمالها في أن يتسلط على سائر القوى الحيوانية و لا يكون فيها هيئة إذ غايته انقهارية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية و أما العالمة فهي القوة النظرية و هي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس و بين المفارقات لتنفعل عنها- و تستفيد منها العلوم و الحقائق فالعاملة يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن و العالمة يجب أن تكون دائم التأثر عن المفارق دائم المراجعة إلى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها ملكة الاتصال بالمبدإ الفعال فصارت نسبة اتصالها إلى المبدإ الفعال و الصورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۳۱

المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة فكانت هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الأوليات ثم بالفعل لكنها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب و إذا كانت صائرة إياها متصلة بها مطالعة تلك الصورة في ذاتها أو ذات مبدإها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا و عنده يتم الجنس الحيواني بحسب كماله الإنساني البالغ-

إلى كل كمال و مرتبة و هو رأس سائر القوى و مخدومها ثم العقل بالفعل و يخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة و العقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول فإن النظري يحدث بعده و به يستعمل و يستكمل و العقل العملي يخدمه الوهم و الوهم يخدمه الذاكرة و جميع ما بعد الوهم مرتبة و ما قبله زمانا من التي يلي البدن يخدم القوة الحافظة و المتخيلة

ثم المتخيلة تخدمها قوتان

محركة و مدركة فالقوة الشوقية يخدمها بالائتمار لها و القوة الخيالية يخدمها بعرضها الصور المخزونة في المصورة المهيأة لقبول التفصيل و التركيب و الحس المشترك يخدم جميع هذه القوى- بقبوله ما يورده الجواسيس من جانب و عرضه إياها على المتصرفة ليركبها و يفصلها و على الواهمة لينظر فيها و يدرك معانيها ثم الحس المشترك تخدم الحواس بتأدية ما حضر في كل منها و القوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية و الغضبية و الشهوة و الغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل و هي آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى أنها مختصة بالحيوان

ثم النباتية تخدم الحيوانية

و أولها المولدة ثم الغاذية و المنمية تخدمان المولدة و الغاذية تخدمهما جميعا ثم القوى الطبيعية أعني الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة تخدم القوى النباتية لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة و الجاذبة من جهة و الدافعة من جهة و الدافعة منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الأربع يخدم جميع القوى المذكورة من قبل لكن الحرارة يخدمهما البرودة فإنها إما أن تعد للحرارة مادة- أو يحفظ ما أفاده الحرارة من التحليل و يخدمها جميعا الرطوبة و اليبوسة و هما آخر درجات القوى و بعدها المادة القابلة للكل و هي القوة الانفعالية الجسمانية التي تقوم بالصورة الجرمية المقدارية أولا ثم بغيرها إلى الغاية القصوى في الاستكمال كمرتبة العقل الفعال فيبتدىء الوجود من أنزل المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١٣٢

متدرجا في الصعود إلى غاية ما هبط منها فالوجود كدائرة تدور على نفسها فينعطف آخره على أوله كما قال تعالى **كَمٰا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ** و قال **هُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ** فإذا شرع في الصعود و أخذ في الارتقاء يتحد بكل صورة يتلبس بها فهذه القوى كلما ارتفعت- يتحد بدنا واحدا له ذات واحدة و هوية نفسانية و هكذا حتى يصير إنسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى فيه جميع الأشياء كأجزاء ذاته و ينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف إذا نظرت إلى ذاتك مجردة عن الأغيار فتراها عاقلا مدركا للكليات و الجزئيات- متوهما حساسا سميعا بصيرا ذا شهوة و غضب و محبة و فرح و إرادة و غير ذلك من الصفات التي لا تعد و لا تحصى و قد عرفت أن الصورة قد تكون بسيطة و قد تكون مركبة و أن المادة قد تكون بسيطة و قد تكون مركبة لكن في المركب الموجود لا بد أن يتحد ضربا من الاتحاد إذ ما لا وحدة له لا وجود له فالكثرة معلولة للوحدة لأنها مبدأ الكثرة- و أصلها و مرجعها و غايتها فبالوحدة الإلهية قامت السماوات و الأرضون و بالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية و نحن إنما توصلنا إلى معرفة النفس و قوتها بالفعل- كما توصلنا إلى إثبات صور العناصر في الهيولى و الأخلاط في البدن بأنا رأينا كيفيات و كميات في هيولى فعلمنا أن صورها غيرها و رأينا آثارا مختلفة في البدن فأثبتنا أخلاطا- فكذلك رأينا أفعالا نفسانية في بعض الأجساد فأثبتنا من

جهتها أن لها مبادي أخرى غير الأجسام و عوارضها ثم توصلنا بواسطة تلك المبادي و ارتباط بعضها إلى بعض و احتياج بعضها لبعض إلى أن لتلك المبادي مبدأ جامعا هو بالحقيقة فاعل تلك الأفعال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۳۳

و الآثار و هو أصل حقيقتها و صورة صورها و نفس جميعها و هوية كلها ثم لاح لنا بواسطة أنها تدرك المعقولات و تحضر ذاتها و تدرك هويتها أنها جوهر قدسي لا تقبل الموت و الفساد فهي باقية عند الله محشورة مع الملائكة و النبيين ع إذا استحكمت علاقتها معهم و حسن أولئك رفيقا

فصل (۹) في أن لكل بدن نفسا واحدة و أن القوى التي أحصيناها تنشأ منها بل هي تفاصيل ذاتها و شروح هويتها

و اعلم أن جماعة من القاصرين لما رأوا في الإنسان آثار مباد طبيعية كالحرارة و البرودة و الجذب و الدفع و الإحالة و النضج و غير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر- و رأوا آثارا أخرى نباتية كالتغذية و التنمية و التوليد مما يصدر من نفوس النباتات- و رأوا آثارا كالحس و التخيل و الشهوة و الغضب مما يصدر أمثالها من النفوس الحيوانية- ثم رأوا فيه أفعالا و إدراكات نطقية و حركات فكرية فظنوا أن الإنسان مركب من صورة طبيعية و نفوس ثلاثة أخرى نباتية و حيوانية و إنسانية و من ارتقى من هذه الطائفة و ارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعا يسيرا رأى أن الإنسان هو النفس العاقلة و سائر المقامات أمور عارضة لها من مبدإ حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن و قواه بالنسبة إليها- كآلات ذوي الصنائع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها و نحو وجودها بل في تتميم أفاعيلها- و ليس الأمر كما زعموه.

بل الحق أن الإنسان له هوية واحدة ذات نشأة و مقامات و يبتدىء وجوده أولا من أدنى المنازل و يرتفع قليلا إلى درجة العقل و المعقول كما أشار سبحانه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۳۴

هَلْ أَتىٰ عَلَى الْإِنْسٰانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً إلى قوله **إِمّٰا شٰاكِراً وَ إِمّٰا كَفُوراً** و لو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة إضافية شوقية كما زعم أنها كمن يعشق مجاورا لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلما للنفس ألما حسيا كالآلام عقلية أو وهمية فالنفس الإنسانية لكونها جوهرا قدسيا- من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الإلهية و هي بذاتها قوة عاقلة إذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۳۵

رجعت إلى موطنها الأصلي و هي متضمنة أيضا لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل إلى حد الإحساس اللمي و هو آخر مرتبة الحيوانية في السفالة و هي أيضا ذات قوة نباتية على مراتبها التي أدناها الغاذية و أعلاها المولدة و هي أيضا ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس من أن النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها و تمامية وجودها و جامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية و هذه القوى على كثرتها و تفنن أفاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في

النفس و لكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس كما أن معاني الأنواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة إياها بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسية إلى حد المعقولية فكما يوجد في العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه أرفع و أعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية- وجودا نفسانيا أعلى و أرفع من وجوداتها في مواضعها الأخرى و بالجملة النفس الآدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعة و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجة الطبائع و الحواس فيصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس و عند الشم و الذوق عين الشام و الذائق و هذه أدنى الحواس و إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة و لها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادسة فيتحد بكل عقل و معقول و أكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ و أتباعه لما لم يحكموا أساس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۳۶

علم النفس لذهولهم عن مسألة الوجود و كماله و نقصه و مباديه و غاياته أنكروا هذا المعنى و زعموا أن الأمر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية و لكان العقل الفعال منقسما حسب تعدد النفوس العاقلة و لكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الأخرى من النفوس و قد مر البرهان النوري الكاشف لحجب هذه المضايق و الشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول

فصل (۱۰) في أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما مر

فالنفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها و هي إنما تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية فالجنين الإنساني نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل إذ لا حس له و لا حركة و كونه حيوانا بالقوة فصله المميز عنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعا مباينا للأنواع النباتية و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصوري- و الشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل إنسان نفساني بالقوة ثم يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر و الروية مستعملة للعقل العملي و هكذا إلى أوان البلوغ المعنوي و الرشد الباطني باستحكام الملكات و الأخلاق الباطنة و ذلك في حدود الأربعين غالبا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۳۷

فهو في هذه المرتبة إنسان نفساني بالفعل و إنسان ملكي أو شيطاني بالقوة يحشر في القيامة إما مع حزب الملائكة و إما مع حزب الشياطين و جنودهم فإن ساعده التوفيق و سلك مسلك الحق و صراط التوحيد و كمل عقله بالعلم و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام يصير ملكا بالفعل من ملائكة الله الذين هم في صفة العالمين المقربين و إن ضل عن سواء السبيل و سلك مسلك الضلال و الجهال يصير من جملة الشياطين أو يحشر في زمرة البهائم و الحشرات

فصل (۱۱) في طور آخر من تعديد القوى الإنسانية على منهج أهل البصيرة

قال بعض أهل العرفان إشارة إلى معنى قوله تعالى **وَ مٰا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاّٰ هُوَ** إن لله تعالى في القلوب و الأرواح و غيرهما من العوالم جنودا مجندة لا يعرف حقيقتها و تفصيل عددها إلا هو و نحن الآن نشير إلى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة و هو الذي يتعلق بغرضنا و له جندان جند يرى بالأبصار و هي الأعضاء و الجوارح- و جند لا يرى

إلا بالبصائر و هي القوى و الحواس و جميعها خادمة للقلب و مسخرة له- و هو المتصرف فيها و قد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع له خلافا و لا عليه تمردا- فإذا أمر العين للانفتاح انفتحت و إذا أمر الرجل للحركة تحركت و إذا أمر اللسان بالكلام و جزم الحكم به تكلم و كذا سائر الأعضاء و تسخر الأعضاء و الحواس للقلب يشبه من وجه تسخر الملائكة لله تعالى فإنهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافا و لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون و إنما افتقر القلب إلى هذه الجنود- من حيث افتقاره إلى المركب و الزاد لسفره الذي لأجله خلق و هذا السفر إلى الله و قطع المنازل إلى لقائه فلأجله جبلت القلوب قال تعالى **وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** و إنما مركبه البدن و زاده العلم و إنما الأسباب الموصلة التي توصله إلى الزاد و تمكنه من التزود و العمل الصالح فافتقر أولا إلى تعهد البدن و حفظه من الآفات بأن يجلب إليه ما يوافقه من الغذاء و غيره و بأن يدفع عنه ما ينافيه و يهلكه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۳۸

من أسباب الهلاك فافتقر لأجل طلب الغذاء إلى جندين باطن هو قوة الشهوة و ظاهر هو البدن و الأعضاء الجالبة للغذاء فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلها تحت قوة الشهوة و خلقت الأعضاء التي هي آلات الشهوة و افتقر لأجل دفع المؤذيات و المهلكات إلى جندين باطن و هو قوة الغضب الذي به يدفع المهلكات و ينتقم من الأعداء- و ظاهر و هو اليد و الرجل الذي يعمل به بمقتضى الغضب و كل ذلك بأمور خارجة من البدن كالأسلحة و غيرها ثم المحتاج إلى الغذاء إذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه شهوة الغذاء و آلته فافتقر في المعرفة إلى جندين باطن و هو إدراك البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس و ظاهر و هو العين و الأذن و الأنف و غيرها و تفصيل وجه الحاجة إليها و وجه الحكمة فيها مما يطول شرحه و لا يحويها مجلدات كثيرة

فجملة جنود القلب يحصرها ثلاثة أصناف

أحدها باعث مستحث

إما إلى جلب المنافع النافع كالشهوة و إما إلى دفع المضار المنافي كالغضب و قد يعبر عن هذا الباعث بالإرادة.

و الثاني هو المحرك للأعضاء

إلى تحصيل هذه المقاصد يعبر عن هذا الثاني بالقدرة و هي جنود مبثوثة في سائر الأعضاء لا سيما بالعضلات منها و الأوتار.

و الثالث و هو المدرك المتصرف

للأشياء كالجواسيس و هي مبثوثة في أعضاء معينة فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الأعضاء التي أعدت آلات لهذه الجنود فإن قوة البطش إنما يبطش بالأصابع و قوة البصر إنما تدرك بالعين و كذا سائر القوى و لسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الأعضاء فإنها من عالم الملك و الشهادة و إنما نتكلم الآن فيما أيد به من جنود لم تروها و هذا الصنف الثالث و هو الدراك من هذه الجملة تنقسم إلى ما أسكن المنازل الظاهرة و هي الحواس الخمس و إلى ما أسكن منازل باطنة و هي تجاويف الدماغ و هي أيضا خمسة فهذه أقسام جنود القلب.

و قال أيضا اعلم أن جندي الغضب و الشهوة قد تنقادان للقلب انقيادا تاما

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۸، ص ۱۳۹

فيعينانه على طريقه الذي يسلكه و يحسنان مرافقته في السفر الذي هو بصدده و قد يستعصيان عليه استعصاء بغي و تمرد حتى يملكانه و يستعبدانه و فيه هلاكه و انقطاعه- عن سفره الذي به وصوله إلى سعادة الأبد و للقلب جند آخر و هو العلم و الحكمة و التفكر و حقه أن يستعين بهذا الجند فإنه حزب الله على الجندين الآخرين- فإنهما يلتحقان بحزب الشيطان فإن ترك الاستعانة به و سلط على نفسه الغضب و الشهوة هلك يقينا و خسر خسرانا مبينا و ذلك حال أكثر الخلق فإن عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة و يجب أن يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر إليه انتهى كلامه و لعمري أنه صدر من عين البصيرة و منبع التحقيق و ربما عبر هو و أترابه عن القوى المدركة بالطيارة و عن القوى المحركة بالسيارة و ذلك لأن القوى المدركة أسرع وصولا إلى مقاصدها و مدركاتها بل ضرب منها آني الوصول إلى المعلوم و ضرب منها محض الإدراك بالفعل بلا قوة منتظرة- و هذا بخلاف القوى المحركة فإنها لا تخلو عن تراخي زمان و تجدد أحوال.

و اعلم أن كون نسبة القوى إلى النفس كنسبة الملائكة إلى الرب مما ذهب إليه كثير من أعاظم العلماء منهم صاحب إخوان الصفا حيث ذكر فيه قال الملك لحكيم من الجن- كيف طاعة الملائكة لرب العالمين قال كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة قال زدني بيانا قال أ لا ترى أيها الملك أن الحواس الخمس في إدراك محسوساتها و إيرادها أخبار مدركاتها إلى النفس الناطقة لا يحتاج إلى أمر و نهي و لا وعد و لا وعيد بل كلما همت به النفس الناطقة بأمر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به و أدركتها و أوردتها إليها بلا زمان و لا تأخر و لا إبطاء و هكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون لأنه أحكم الحاكمين.

و اعلم أن النفس ما دام كونه متعلقة بالبدن غير واصلة إلى النشأة الكاملة العقلية لا تصرف لها إلا في القوى الحيوانية التي علمت أقسامها الثلاثة و ما يتفرع عنها من القوى المبثوثة في الجسم و أما إذا كملت بالعلم و العمل فيطيعها الأكوان العقلية و الروحانية و الحسية كلها طاعتها لملك الملوك

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۸، ص ۱۴۰

و قال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي و الستون و ثلاثمائة حيث أراد بيان أن الإنسان الكامل خليفة الله مخلوق على صورة الرحمن بعد ما روى الحديث الإلهي لأهل الجنة من أنه ورد في خبر أهل الجنة أنه يأتي إليهم الملك فيقول بعد أن يستأذن عليهم في الدخول فإذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا في الكتاب لكل إنسان يخاطبه من الحي القيوم إلى الحي القيوم أما بعد فإني أقول للشيء كن فيكون و قد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون-

فقال ص: فلا يقول أحد من أهل الجنة لشيء كن إلا و يكون بهذه العبارة

فجاء بشيء و هو من أنكر النكرات فعم و غاية الطبيعة تكوين الأجسام و ما يحمله- فليس لها العموم و غاية النفس تكوين الأرواح الجزئية في النشئات الطبيعية و الأرواح من العالم فلم تعم فما أعطى العموم إلا للإنسان الكامل حامل السر الإلهي و كل ما سوى الله جزء من كل الإنسان فاعقل إن كنت تعقل فانظر في كل ما سوى الله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۴۱

و ما وصفه الحق به و هو قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْ‏ءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و وصف الكل بالسجود و ما جعل لواحد منهم أمرا في العالم و لا نهيا و لا خلافة و لا تكوينا عاما و جعل ذلك للإنسان الكامل فمن أراد أن يعرف كماله فلينظر في نفسه في أمره و نهيه و تكوينه بلا واسطة لسان و لا جارحة و لا مخلوق غيره فإن صح المضاء في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله فإنه عنده شاهد منه أي من نفسه في أمره و نهيه و تكوينه بلا واسطة و هو ما ذكرناه فإن أمر أو نهى أو شرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شي‏ء من ذلك أو وقع في شي‏ء دون شي‏ء و لم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل و لا يقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن أمره بالواسطة فإن الصورة الإلهية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۴۲

بهذا ظهرت في الوجود فإنه أمر تعالى عباده على ألسنة رسله و في كتبه و منهم من أطاع و منهم من عصى و بارتفاع الوسائط لا سبيل إلا لطاعة خاصة لا يصح و لا يمكن إباؤه

قال ص: يد الله مع الجماعة

و قدرته نافذة و لهذا لو اجتمع الإنسان في نفسه حتى صار شيئا واحدا نفذت همته فيما يريد و هذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة- فإن يد الله مع الجماعة فإن بالمجموع ظهر العالم و الأعيان ليست إلا هو- انظر في قوله تعالى ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى‏ ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رابِعُهُمْ انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي و الخلافة الإلهية للإنسان الكامل و الحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهان- الكاشف لكل حجاب و لكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان و أكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض و غيره من المقاصد العظيمة الإلهية التي قصرت عنها أفكار أولي الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۴۳

لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق و الوجدان- و بين البحث و البرهان و لنعد إلى حيث ما فارقناه

فصل (۱۳) في أن أول عضو يتكون هو ما ذا

اختلفت الأطباء و الطبيعيون في هذا فزعم المشرحون أن التشريح دلهم على أن القلب أول ما يتكون من الأعضاء.

و قال بقراط إن أول ما يتكون هو الدماغ و قال محمد بن زكريا إن ذلك هو الكبد و دليل المشرحين المشاهدة إذ لا يمكن إقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية و ما ذهب إليه بقراط و محمد بن زكريا لا يقدح في ذلك لأن مبنى ما قالاه قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسة التشريح فإن ابن زكريا زعم أن حاجة الجنين إلى القوة الغاذية و المنمية أقوى من حاجته إلى القوة الحيوانية و النفسانية و العضو المتولي لهذا الأمر هو الكبد و هو مقدم في التكون و رده الإمام الرازي بأن تكون الأعضاء متقدم على اغتذائها و ذلك التكون إنما يتم بالقوة الحيوانية و الحار الغريزي فمنبعهما و هو القلب أولى بالتقديم.

أقول ليس مراد المستدل أن الكبد كان يعطي الغذاء للأعضاء التي لم تتكون بعد بل مراده أن المادة الحيوانية أول ما يوجد

فيها من القوى هي النباتية سيما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۴۴

الغاذية ثم يوجد فيها بعد طي المراتب النباتية من جهة المبادي القوى الحيوانية على التدريج ثم النفسانية فالقياس يقتضي أن يكون المضغة التي فيها قوة التغذية و التنمية- يتكون منها الكبد أولا لأنه عندهم مبدأ القوى النباتية و الذي يتكون بعده هو القلب لأنه معدن القوى الحيوانية و الذي يتكون بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوى الإدراكات التي غاية القوتين الأوليين.

هذا إذا نظرنا إلى الترتب الزماني الطبيعي بحسب الإعداد من طريق استكمالات المواد و هي من الأدنى إلى الأعلى و من الأخس إلى الأشرف.

و أما إذا نظرنا إلى الترتب العلي و المعلولي و التقدم بالشرف و الوجود فالمقدم هو الدماغ كما قاله البقراط ثم القلب ثم الكبد ثم سائر الأعضاء بل المقدم هي الأرواح التي في الثلاثة النفسانية أولا ثم الحيوانية ثم الطبيعية ثم الأعصاب ثم الأوردة و الشراءين ثم العضلات و الرباطات ثم سائر الأعضاء البسيطة ثم المركبة و من علم تقدم القوى الآلية- على النفوس المستعملة إياها في الزمان و تقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على الكل بالذات و تأخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل- لأن القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة إياها غير القوة الفائضة منها بالعدد و عينها بالحقيقة لا يتعجب عن تقدم بعض الأعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ.

و استدل على تقدم القلب بأنه لا شك أن في المني روحا كثيرة و فيه الحر و الخثورة بما فيه من كثرة الهواء الحارة و لذلك يشتد بياضه و إذا ضربه البرد الذي هو أولى بالتجميد و التكثيف يزول خثورته و بياضه و يصير رقيقا و إذا كان كذلك فوجب أن يكون أول متكون منه هو الذي أسهل و الحاجة إليه أمس و لا شك أن الروح أسهل تكونا من العضو فإن انقلاب الأجزاء الهوائية الموجودة في المني المنقذف إلى الرحم إلى الروح أسهل من صيرورتها عضوا و الحاجة إلى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة و اشتدادها أمس من الحاجة إلى العضو فثبت أن تكون الروح قبل تكون العضو ثم لا بد أن يكون لذلك الروح مجمع حاصر لأنه يمتنع أن يهمل الطبيعة أمر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۴۵

هذه الروح حتى يتحرك كيف اتفق و ينمو كيف اتفق فيجب أن يكون الجوهر الروحي أول ما يتكون و هو يجتمع في موضع واحد و يحيط به ما هو أكثف الأجزاء من المني و ليس لبعض الجوانب بأن يكون مجمعا لتلك الأرواح أولوية من الجانب الآخر- فلا بد أن يكون مجمعها هو الوسط و يكون سائر الأجزاء محيطة به كالكرة و ذلك المجمع ليس هو الكبد لأن حاجة الأعضاء إلى الغذاء بعد تكونها كما مر في إبطال مذهب ابن زكريا فإذن ذلك المجمع هو الموضع الذي استحكم مزاجه و هو القلب.

أقول فيه نظر لأنا إن سلمنا أن أول ما يتكون من بخارية الأخلاط هو الروح- و أنه أسهل وجودا من الأعضاء و أمس حاجة إليه منها إلا أن الروح منه ما هو طبيعي- قريب الشبه مما يوجد في الأجسام النباتية من الأجزاء اللطيفة البخارية و منه ما هو حيواني يختص بالمزاج الحيواني و منه ما هو نفساني قريب الشبه بالأجرام الفلكية- فالذي يتكون منه أولا

في الحيوان هو الأرواح الطبيعية و المجمع الحاصر لها هو المناسب إياها و هو الكبد ثم يضيف إليها للأجزاء الغذائية بالقوة الغاذية التي فيها- فيغتذي و ينمو و يتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر و تزايدها في المقدار إلى منزل أعلى و موضع أشرف و أقوى فيضم إلى المجمع الأول في جانبه العالي- الذي فيه قوة الحرارة مجمع آخر روحه أصفى و أقوى و أحر و أقبل للحياة و هو القلب و هكذا يتولد سائر الأعضاء بعضها للرئاسة و بعضها للخدمة إلى أن يتم البدن بجميع ما فيه من القوى و الأعضاء كمدينة عامرة يتزايد أجزاؤها شيئا فشيئا فيحتاج إلى سلطان مطاع يخدمه الرعايا و يخدم الرعايا المساكن و المنازل و الدواب و غيرها و ربما كان وجود السلطان آخرا في السعي و العمل و أولا في الفكر و الغاية

فصل (١٣) في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن

قد أشرنا سابقا إلى أن النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل إنما يحدث لمن يحدث في حدود الأربعين عاما بحسب الغالب و أما النفس المتميزة عن سائر النفوس الحيوانية- باستعدادها للكمال العقلي و وقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك أن مني المرأة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١۴۶

تصير ذات أنفس بنفوذ قوة الذكورية فيه فإن الروح يشبه أن يتكون من نطفة الذكر- و البدن من نطفة الأنثى فإذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس إلى تكميل الأعضاء- و تكون حينئذ النفس غاذية إذ لا فعل لها غير ذلك ثم إذا استقرت فيها القوة الغاذية- أعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية و إن كانت الحسية في ذوات النطق و النطقية واحدة لأن الأعضاء الحسية يتم معها و كذلك الغاذية و أعضاؤها و أيضا فأعضاء الحيوان لا يعمها الحس و يعمها الاغتذاء فلا يبعد أن يكون النطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الأب و الأخرى يحدث من بعد و يجوز أن يكون الغاذية التي جاءت من الأب يبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة ما ثم يتصل به الغاذية الخاصة كان المستفادة من الأب لا تبلغ من قوتها أن يتم لتدبيرها إلى آخره بل تفي بتدبيرها مدة ثم يحتاج إلى أخرى كان ما يؤخذ من الأب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية التي كانت في الأب و التي في الولد و لكن لم يخرج التغير به أن يعمل عملا ما مناسبا لذلك العمل و كيفما كان فإذا صار القلب و الدماغ موجودين في الناطق تعلقت بهما النفس النطقية و يفيض منها الحسية أما النطقية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١۴٧

فيكون غير مادية و لكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران و المصروع- و إنما تستكمل بأمور من خارج.

هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ و أني ما وجدت في كتبه هذه العبارة و لا يبعد أن تكون مذكورة في شيء منها و فيه مواضع أنظار حكمية.

الأول أن استفادة المادة المنوية قوة غاذية من نفس متعلقة ببدن آخر غير صحيح سيما و كثيرا ما يوجد النطفة باقية بعد فناء الأب و النفس و لا غيرها من القوى المتعلقة بالأجرام لا يفعل فعلا طبيعيا في غير بدنها و مادتها بل النطفة قد فاضت عليها من المبدإ الفعال كمالات متعاقبة جوهرية أولها كالصورة المعدنية و هي الحافظة للتركيب و المفيدة للمزاج

و ثانيها الصور النباتية و بعدها الجوهر الحيواني و هكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري إلى أن تجرد و ارتفع عن المادة ذاتا ثم إدراكا و تدبيرا و فعلا و تأثيرا.

الثاني أن النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتي الأولي موجودة في أول تكون القلب و الدماغ لكانت ضائعة معطلة عن فعلها و كمالاتها اللائق اللازم لها- من غير عائق خارجي مدة مديدة و هذا مما أقيم البرهان الحكمي على نفيه و ليس ذلك كحال السكران و المصروع لأن السكر و الصرع من الأسباب و الموانع الخارجة عن جبلة النفس و كذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس- بل النفس إنما تصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل.

الثالث أن في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل مستعملها كالغاذية مثلا فإنها لا شك أنها من قوى النفس الناطقة فيما له تلك النفس فإذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور و أما على طريقتنا فالجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال و يستلزم و يتضمن من القوى و الفروع ما كان يستلزمه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۴۸

و يتضمنه من قبل مع زوايد أخرى كمية و كيفية و تلك القوى و الفروع متجددة بالعدد حسب تجددها في الشدة و الكمالية و ما أحسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادي تكونها إلى غاية كماليتها و اتصالها بالعقل الفعال- من أن العقل الفعال كنار تأثر عنها فحم بالحرارة و آخر بالتحمر و التجمر و آخر بالإضاءة و الإحراق فيفعل فعل النار و فعل الأولين و كل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات و الحيوان و الإنسان- و كما أن النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التي دونه و ليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط و لا كاشتمال مقدار على أبعاضه الوهمية بل على ضرب آخر فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود و ربما أخرجه الاشتداد من نشأة داثرة إلى نشأة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الأجسام و علائقها- فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه و بين تدبير الأجسام كما يطول شرحه

فصل (١٤) في اختلاف هذه القوى

قيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع و الماهية و إلا لما اختلف أفعالها نوعا و كذلك القول في النامية و المولدة و الخوادم الأربع و إنما هي متحدة بالجنس.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۴۹

أقول اختلاف الأنواع في الآثار القريبة الصادرة من القوة بلا واسطة- و إن استدعى اختلاف تلك القوة إما عددا أو نوعا و لكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا يستدعي اختلافها نوعا اختلاف تلك القوة لا نوعا و لا عددا ا لا ترى أن المبدأ القريب لكل فلك يخالف نوعا للمبدإ القريب لفلك آخر و لكن آلة كل فلك هو آلة جميع الأفلاك واحد لا نظير له فغاذية كل عضو و إن كانت مخالفة لغاذية العضو الآخر في الفعل و المحل و لكن غاذية الشخص الواحد كزيد مثلا واحدة بالحقيقة و المادة أعني البدن و الغاية و الفاعل أعني النفس دون الآثار و الصوادر و هكذا قياس سائر القوى و الفواعل و الغرض أن تعدد الآثار و المعلولات حقيقة و نوعا لا يستلزم كلية تعدد عللها و مباديها بل قد تكون الوحدة

و الكثرة من لوازم مقامات الوجود- فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة و المحركة المتخالفة نوعا عند ما ظهرت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۵۰

في نشأة البدن و هي متحدة عند ما كانت في النفس كاتحاد الحواس الخمس في الحس المشترك و اتحاد المدارك كلها في العقل النظري و كاتحاد القوى المحركة النباتية- كالجذب و الدفع و غيرها في القوة النباتية و اتحاد جميع القوى المحركة المبثوثة في الأعضاء- في القوة الباعثة الحيوانية و العقل العملي في الإنسان

فصل (۱۵) في إثبات القوة الحيوانية للإنسان

اعلم أن كل طبيعة لنوع من أنواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الأخس الأنقص الذي دونها و لم يستوف قواه و لوازمها لم تتخط به إلى النوع الأشرف الأتم و هذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه و يستفاد من كتب المعلم الأول فالطبيعة التي بلغت إلى حد الإنسانية و النفس الناطقة لا بد من استيفائها- لجميع الشرائط الحيوانية أصولها و فروعها حتى يبلغ إلى مقام الناطقة فإذن لا بد في الإنسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل و التحصيل بأن يكون في الإنسان قوة حيوانية بالفعل و قوة أخرى إنسانية بل على الوجه الذي حققناه في الفلك من كون نفسه العقلية هي بعينها نفسه المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى و الأثر فالقوة الناطقة فينا بعينها هي القوة الحيوانية التي بلغت حد الناطقة- كما قد كررنا الإشارة إليه و المراد بها القوة التي بها يستعد الأعضاء لقبول قوى الحس و الحركة.

و اعلم أن الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكمية كالشفا و النجاة و غيرهما و لكنها أثبتها في القانون.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۵۱

و جمهور الأطباء قائلون بها لا على وجه حققناه بل على أنها قوة منفصلة عن الناطقة- موجودة بالفعل مغايرة إياه.

و احتجوا عليه بأن العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لأن ما فيه من العناصر المتداعية إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعة بقاهر يجبرها و ذلك القاهر ليس من توابع المزاج لأن تابع الشيء لا يكون حافظا إياه فإذن فيه قوة متقدمة على مزاج العضو- حافظة إياه عن التلاشي و الفساد فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية و هي إما قوة الحس و الحركة الإرادية أو قوة نباتية تفعل التغذية و غيرها أو قوة أخرى غير هذين النوعين- لكن الأول باطل لأن العضو المفلوج ليس فيه قوة حس و لا حركة و كذا الثاني باطل بوجهين أحدهما أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة و ثانيهما أن هذه القوة مفيدة لقبول الحس و الحركة لو لا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغاذية و الغاذية موجودة في النبات فيلزم أن يكون في النبات استعداد قبول الحس و الحركة و التالي باطل فالمقدم مثله فإذن هذه القوة نوع آخر مغاير للقوى النفسانية و النباتية.

أقول هذا الاستدلال مع قصوره عن إفادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط و الالتباس.

أما بيان القصور فلأحد أن يقول إن القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غاذية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۵۲

قولهم قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة- قلنا لا نسلم بطلانها بل نقول قوة التغذية باقية و إلا لسرع التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل أكثر مقداره و ليس الأمر كذلك غاية الأمر أن لا يظهر أثر التغذية ظهورا بينا لمانع.

و قولهم قوة التغذية موجودة في النبات و هي غير مفيدة لقبول الحس و الحركة- قلنا الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في الحيوان كما أن الحيوانية التي في سائر الحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية التي للإنسان و السبب في ذلك على الوجه الكلي أن جهة القوة ينافي جهة الفعلية فالصورة إذا قويت فعليتها و وجودها استكملت المادة بها و تمت ذاتها بتلك الصورة فبطل استعدادها لقبول صورة أخرى لشدة وجود الصورة و أما إذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۵۳

محوضة الفعلية و صرافة القوة لم يمنع المادة عن قبول صورة أخرى فوقها فالأول كما في العناصر حين بساطتها فالنار الصرف لا تقبل صورة النبات و الحيوان و كذا الأرض و الماء و الهواء و أما إذا انكسرت كيفياتها و ضعفت سورة صورتها استعدت المادة لقبول صورة أخرى فعلى هذا القياس القوة الغاذية التي في النبات لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغاذية التي في الحيوان فإنها لضعفها تقبل قوة أخرى فوقها- و كذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تعالى **خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِيفاً** صارت حيوانيته خميرة لفطرة أخرى و مادة قابلة لنشأة ثانية باقية.

و أما بيان الخلط و الالتباس فقد علمت أن القوة الحيوانية ليست إلا مبدأ الحس و الحركة فإن الحياة الحيوانية تنوط بمبدإ هذين الأثرين فإذا لم يكن مبدؤهما موجودا في العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فكيف يحكم بأن القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق أن الموجود في العضو المفلوج- من القوى النفسانية هي قوة التغذية و من الأرواح هي الروح الطبيعي الذي يسري من الكبد إلى سائر الأعضاء.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۵۴

و أما القول بأن الموجود هي قوة الحس و الحركة الإرادية لكن فعل الحس و الحركة الإرادية لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله و ذلك المانع هو مادة الفالج لأنها قد منعت عن أفعال قوى الحس و الحركة عنها و لا تكون مبطلة لذاتي القوتين.

فليس بشيء لأن هذه القوى جسمانية و المادة داخلة في تعين وجودها فإذا كانت موجودة و كان وجودها لا محالة في مادة صالحة لقبولها فكيف صلحت تلك المادة لقبول وجودها و منعت عن صدور فعلها.

نعم لو قال أحد بأن النفس الإنسانية ما دامت متعلقة بالبدن و هي تكون مبدءا لجميع القوى النطقية و الحيوانية و النباتية و الطبيعية لكن أجزاء البدن متفاوتة في قبول ذلك ففي بعضها يتعلق النفس بأكثر قواها كالدماغ و القلب ففيه القوة الإدراكية و التحريكية الإرادية و النباتية كلها و في بعضها يتعلق ببعض قواها كالطبيعة و شيء ضعيف من النباتية كالأظفار و الأسنان و العظام و لذا يختلف تعلقها بالبدن في الأحوال ففي حالة النوم و السكر الشديد يرتفع بأكثر قواها القريبة من أفقها عن البدن كالشمس إذا غربت في الأفق و خفيت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض و بقي بعض

أضوائها و أظلالها في وجه الأرض إذ لو انقطعت بتمام قواها عن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ١٥٥

البدن في النوم لبطل و مات البدن دفعة و لو تعلقت به بكليتها لصدر منها في النوم ما كان يصدر عنها عند اليقظة.
فقد علم من هذا أن وجودها لا يقتضي سراية قواها كلها في كل عضو من البدن و لا في كل وقت فالعضو المفلوج من شأنه أن يسري فيه بعض قوى النفس كالطبيعية و النباتية دون الحيوانية فظهر أن استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح فالمصير في ذلك إلى ما أحكمنا بنيانه و أوضحنا تبيانه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ١٥٦

الباب الرابع

من علم النفس في أحوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادي الإدراكات الظاهرة و منها مبادي الإدراكات الباطنة و هي أشد قربا من عالم الملكوت و منها مبادي الحركات الإرادية و هي أنزل درجة من مبادي الإدراكات جملة و فيه فصول

فصل (١) في الإشارة إلى تلك القوى و منفعة كل منها على الإجمال

اعلم أن الله لما خلق من المواد الأرضية جوهر النبات الذي هو أكمل وجودا من العناصر و الحجر و المدر و من الجواهر المعدنية كالحديد و النحاس و غيرهما لأنه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة أصله و عروقه التي في الأرض و أعد له آلات و قوى هي خوادم له أما القوى فقد مر ذكرها و أما الآلات فهي العروق الدقيقة- التي تراها في كل ورقة يغلظ أصولها ثم ينشعب و لا يزال يستدق إلى عروق شعرية- تنبسط في أجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر و المعدنيات ناقص الخلقة غير تام الوجود و لا مستقلا في وجوده- فإنه لو أعوزه غذاء يساق إليه و يماس أصله جف و يبس و فسد و لم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر فإن الطلب إنما يكون بمعرفة المطلب و بالانتقال إليه و بقدر الطلب يكون المعرفة و على قدر المعرفة يمكن الانتقال إلى المعروف به و النبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان معطلا وجودها فيه و الله سبحانه أجل من أن يخلق أمرا معطلا و البرهان قائم على أن لا معطل في الكون و لو فرض شعور في النبات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ١٥٧

لكان شعوره لا يتعدى عما جبل عليه فعناية الله تعالى تعلقت بخلق ما هو أكمل وجودا من النبات فأنعم على الحيوان قوة الإحساس و قوة الحركة في طلب الغذاء فأول مراتب الحواس هي حاسة اللمس لأن الحاجة بها أمس و لهذا يعم الحيوانات كلها و يسري في الأعضاء كلها إلا نادرا لأن الحيوان الأرضي مركب من عناصر متضادة الكيفيات الأولية قد اعتدلت و تصالحت و استقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة و صلاحه باعتدالها و فساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال فلا يتصور حيوان إلا و أن يكون له هذا الحس لأنه و إن لم يحس أصلا فليس بحيوان و أنقص درجات الحس أن يحس بما يلاصقه و يماسه فإن الإحساس بما يبعد منه إحساس أتم و أقوى و هذا الحس تجده في كل حيوان حتى

الدود التي في الطين فإنه إذا غرز فيها إبرة انقبضت للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض إذ لا يحس بالقطع إلا أن الحيوان اللمسي كالدود ناقص الحياة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر في كماله إلى حس يدرك ما بعد عنه فأفادت له العناية قوة الشم لكنه يدرك به الرائحة و لا يدرى أنها جاءت من أي ناحية فيحتاج إلى أن يطوف كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذي شم ريحه و ربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان أيضا لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك ما بعد عنه و يدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها إلا أنه مع ذلك يكون ناقصا إذ لا يدرك به ما وراء الجدار و الحجب فلا يبصر غذاء يحجب عنه و لا يبصر عدوا يحجب عنه و قد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات و لأن الإنسان لا يدرك بالبصر إلا شيئا حاضرا و أما الغائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام ينظم من حروف و أصوات يدرك بحس السمع فاشتدت الحاجة فينا إليه فخلق لنا ذلك و ميزنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات و كل ذلك ما كان يغنينا و لا للحيوان لو لم يكن قوة الذوق إذ يصل الغذاء فلا يدرك أنه موافق أو مخالف فيأكله و ربما يكون مهلكا كالشجرة يصب في أصلها كل مائع و لا ذوق لها فتجتذبه و ربما يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ١٥٨

المحسوسات الخمس و يجتمع فيه و لولاه لطال الأمر على الحيوان و يقع في المهالك- فإن بعض الحيوانات كالفراش و غيرها لفقده الحس الباطني ربما يتهافت على النار مرة بعد أخرى و قد تأذى بها و لو كان له تخيل و حفظ لما وقع الإحساس به أولا- لم يكن يعود إلى ما تأذى به مرة ثم مع ذلك ناقص لأنه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه بالحس إذ ما لم يتأذ بشيء فلا يدرى أنه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس و غيره قوة يدرك بها معنى جزئيا لا تدخل تحت حس و لا تخيل و تلك القوة هي الواهمة فإن الفرس مثلا يحذر من الأسد إذا رآه أولا من غير أن يتأذى به فلا يكون حذره موقوفا على أن يحس به مرة و يتأذى به و كذا الشاة يرى الذئب أولا فيحذره- و يرى الجمل و البقر و هما أعظم منه شكلا و أهول صورة فلا يحذرهما و إلى الآن يشارك البهائم الإنسان في هذه الإدراكات و بعد هذا يكون الترقي إلى حدود الإنسانية فيدرك عواقب الأمور و الأشياء التي لم يدخل تحت حس و لا تخيل و لا توهم و لا يقع الاقتصار في الحذر و الطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الآجلة و يطلب الخيرات الآخرة فميز الله الإنسان من بين الحيوان بقوة أخرى هي أشرف من الكل بها يدرك منافع الأمور و مضارها و خيرات الآخرة و شرورها.

ثم اعلم أن الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس و المدارك لإدراك الموافق من الأغذية و الأدوية و غير الموافق و لم يخلق له ميل في الطبع و شوق في النفس إليه- أو إرادة إياه في العقل يستحثه على الحركة إلى الموافق أو مقابلات هذه يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر و سائر الحواس معطلة في حقه فاضطر أن يكون له ميل إلى ما يوافقه يسمى شهوة و نفرة عما يخالفه يسمى كراهة ليطلب بالشهوة الملائم- و يهرب بالكراهة المنافي ثم هذه المرتبة من الميل و النفرة في جملة القوى المحركة- و إن كفت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفي في كمال وجود الإنسان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۵۹

الذي هو أشرف أنواع الحيوانات إذ الشهوة و الغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق أو بحسب النوع كشهوة الجماع و الوقاع و الغضب على ما يخالف ذلك لا يدعوان إلا إلى ما ينفع و يضر في الحال أما في المال فلا يكفي هذه الداعية المسماة بالشهوة أو الغضب فخلق الله للإنسان داعية أخرى فوق الشهوة و الغضب مسخرة تحت إشارة العقل الهادي بنور الله إلى العواقب الأخروية المعرف لحسن الثواب و قبح العقاب و هذه الداعية هي المسماة بالإرادة و قد يسمى عند بعض علماء الدين باعثا دينيا و هي التي خص الله بني آدم بها و أفردهم بها عن البهائم إكراما و تعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء و هذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أن الشهوة تحت إدراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الإسلام- و حاولنا أن نذكره في هذا الفصل لجودة نظمه و حسن بيانه و لنعد إلى ذكر أحوال الحواس على التفصيل

فصل (۳) في اللمس و أحواله

قد علمت أن الحيوان الأرضي لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج إلى قوة حافظة إياها مدركة للجسم المحيط به كالهواء و الماء إنه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقا إياه بحره أو مجمدا ببردة أو موافق ليطلبه أو يسكن فيه فهو أقدم الحواس- و يشبه أن يكون الحاجة إلى اللمس لدفع المضرة أقوى و إلى الذوق للدلالة على المطعومات التي يستبقي بها الحياة أشد لكن الحاجة إلى دافع المضرة لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجة إلى المنفعة لتحصيل الكمال و لأن جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس فظهر أن اللمس أول الحواس و أقدمها و أنه يجب أن يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة و البرهان على ذلك أن بدن الحيوان من جنس مادة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۶۰

الكيفيات الملموسة و كذا جميع أعضائه و عندنا أن المدرك دائما من جنس المدرك- فالذي يسري في جميع البدن من قوة الحياة و الإدراك لا يمكن أن يكون غير مبدإ الإدراك اللمسي أما غيره فلا يمكن أن يكون ساريا في كل البدن مثلا حامل القوة البصرية لا يمكن أن يكون سائر الأعضاء لكثافتها و ظلمتها لأن مدركات هذه القوة هي الأنوار فمدركها لا بد أن يكون متحدا معها بالماهية كما قررناه و ليست أعضاء البدن أنوارا لا بالفعل و لا بالقوة كالشفاف فاستحال أن يكون نور البصر ساريا في تلك الأعضاء لأنها كثيفة كدرة و كذا قياس السمع و سائر الإدراكات الباطنة كالوهم و الخيال لأن البدن و أعضاءه ليست موهومة و لا متخيلة لكونها مادية و لا تدخل هي في عالم الوهم و الخيال بل صورة أخرى مناسبة إياها كما يقع في إدراك الوهمي و الخيالي.

و من هاهنا يعلم أن الواهمة و الخيال و المدارك الباطنة ليست مادية موجودة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۶۱

في عضو كالدماغ كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك و المدرك و أما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق و السمع و الشم و البصر فهي و إن كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن لأن بعضها كالسمع و البصر في غاية اللطافة فيجب أن يكون موضعه جزءا لطيفا شفافا أو نحوه مناسبا لما أدركته القوة- و ليس كل عضو

جزءا لطيفا و بعضها كالذوق و الشم و إن لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة أيضا لأن حامل مدركاتها ليست أجساما كثيفة صلبة بل إما بخارات و إما أجسام رقيقة و ليس كل عضو مناسبا لأن يكون موضوع الرائحة و الطعم بل بعض الأعضاء كباطن الخيشوم للمشموم و جرم اللسان للمطعوم و هذا بخلاف اللمس فإن جميع الأجسام سواء كانت صلبة أو رخوة كثيفة أو لطيفة قابلة لأن تقوم بها قوة اللمس- و يتعلق بها إدراكه فإن هذا الإدراك إنما يحصل بمماسة السطوح و مصاكتها.

و من الناس من زعم أن قوة اللمس أنواع أربعة الحاكمة بين الحار و البارد و الحاكمة بين الرطب و اليابس و الحاكمة بين الصلب و اللين و الحاكمة بين الأملس و الخشن- و زاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل و الخفيف فيكون خمس أنواع و قد مر وجه الانحلال لما ذكروه.

و اعلم أن من خواص كل قوة حساسة أن يكون حاملها و إن كان من جنس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۶۲

ما تدركه خاليا في ذاته عن صورة الكيفيات التي أدركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة فإن آلة الإدراك ما لم يتكيف بكيفية المدرك لم يقع إدراك القوة بصورة تلك الكيفية و إن كان الحاصل في الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة لأن هذه خارجية مادية و تلك ذهنية إدراكية فإن المدرك للحرارة و البرودة مثلا يجب أن لا يكون موصوفا بهما فيرد الإشكال في باب اللمس لأن العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية لكنا نقول هذه القاعدة لا تقتضي أن لا يكون لمحل الإدراك حظ أصلا من جنس ما يدرك بل يقتضي أن يكون خاليا عن نوع ما يدركه و عن ضده و المعتدل الفاتر الكيفية المتوسطة بين الأطراف لقصورها و ضعفها بمنزلة الخالي عن الأنواع كالماء الفاتر فإنه كاللاحار و اللابارد و لهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة- فالأقرب إلى الاعتدال أشد إدراكا.

و لك أن تقول إنا لا نعرف كون البهائم مدركا للمحسوسات و شاعرة بها إلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۶۳

لأجل طلبها ما يلائمها و هربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالإسفنجات و الأصداف فإنها تتحرك حركات انقباض و انبساط بالإرادة و لو لم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف أن لها قوة اللمس فإذا كان الأمر كذلك و قد وجدنا مثل ذلك في العناصر و النباتات فإن الأرض يهرب عن العلو إلى السفل على طريقة واحدة و النار تهرب من السفل إلى العلو على طريقة واحدة فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها في صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفل و صعدت من الجوانب التي لا مانع فيها و كذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه و حركته انحرف عنه إلى جهة أخرى و يميل أيضا من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس.

و أيضا الشجر النابت بقرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعب أصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم و الهرب عن المنافر و كل ذلك يدل على شعورها بالملائم و غير الملائم و أيضا ما ذكرتم من أن الحيوان لما كان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب أوائل الكيفيات و صلاحه باعتدالها و فساده بضدها فلا بد له من قوة حافظة إياها مدركة لما يلائمها و ينافرها حتى يطلب بها الأول و يهرب عن الثاني و هذا الوجه جار في النبات

أيضا بل في الجماد و العناصر لكنا نجيبك بعد تمهيد أن الإدراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه و أن الموجودات المادية السارية فيها لا حضور لها في نفسها فكيف لما يدركها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۶۴

فنقول أما العناصر الكلية فهي لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة و شرط بقاء الحياة في شيء خلوه عن الضد و إلا فأصل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحياة بشرط خلوها عن الضد كالأفلاك- فإنها لخلوها عن التضاد و التفاسد قبلت الحياة النطقية و أما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فليس يبعد أن يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه كيف و عندنا أن الوجود مطلقا عين العلم و الشعور مطلقا و لهذا ذهب العارفون الإلهيون إلى أن الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له كما دل عليه الكتاب الإلهي لكن الوجود إذا خلص عن شوب العدم و الظلمات يكون الإدراك به و له على التمام و وجود الماديات ممزوج بالظلمات و الحجب مغمور في الأعدام و النقائص و بقدر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادىء العقلية و النفسية المجردة عن المواد و الأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياة و الإدراك و يشبه أن يكون النفوس النباتية- مع كونها صورا منغمرة في المواد هي أقرب مناسبة إلى عالم الملكوت من صور العناصر و المعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر و المعادن و لأجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحياة دون هذه الأجسام

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۶۵

فصل (۳) في الذوق و فيه مباحث

منها أن الذوق أعم الخمسة بعد اللمس للحيوان

و أشبه القوى بها فهو ثاني اللمس لأنه أيضا شعور بما يلائم البدن ليطلب و لهذا إذا اشتدت الحاجة إلى الغذاء- كان الإدراك أقوى و الذوق أيضا مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملاقاة بالسطوح كما مر بل لا بد من نفوذ ذي الطعم في جرم آلة الذوق و هو اللسان إما بذاته أو بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان يقبل الطعوم و لا بد أن يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدي الطعوم إلى الآلة بصحة و إن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة.

و الحق أن الآلة أيضا يجب أن تكون إما عديمة الطعم مطلقا أو ضعيفة الطعم جدا حتى يصح لها التكيف بكيفية ما يتأدى إليها من الطعوم و يقع بها الإدراك- و لا يكفي لحصول هذا الإدراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم و لا ملاقاة المطعوم- لأن الخارج عن البدن لا يمكن أن يكون موضع شعور النفس إذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس إلا بالقياس إلى البدن و قواه لا إلى ما يخرج عن تدبير النفس و تصرفها و النفس تتحد بقواها و آلاتها ضربا من الاتحاد و لأجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه وجوده للنفس و الإدراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن و قواه دون ما خرج عنها.

و منها أن هذه الرطوبة هل يتوسط في إيصال أجزاء ذي الطعم

بأن يختلط معها و تغوص معها في اللسان حتى يحس القوة بالطعم أو يتكيف بتلك الطعوم و تؤديها من غير مخالطة بتلك الأجزاء فعلى الأول لا فائدة فيها إلا كونها بدرقة مسهلة لوصول الطعوم و يكون الحس بملامسة ذي الطعم من

غير واسطة و على الثاني يكون الملاقي المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة و كلا الوجهين محتمل و على كل حال لا يبقى بين الحاس و المحسوس متوسط.

و منها يجب أن تعلم أن المذوق في الحقيقة ليس الكيفية الطعمية

التي تقوم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١٦٦

بالجسم المطعوم و لا التي تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيفها و لا التي تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مر بيانه بل الصورة الذوقية التي تقوم بقوة الذوق و نسبة تلك القوة إلى صورة المذوق كنسبة المادة إلى الصورة و كنسبة العقل بالقوة إلى العقل بالفعل و هكذا الحال في سائر الحواس من أن المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الإبصار كما ستعلم.

و منها أن قوة الذوق واحدة

و قيل ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس- لتعدد الملموسات حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات.

و ربما يجاب بأنهم إنما أوجبوا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١٦٧

قوة واحدة بها الشعور و التميز و الطعوم و إن كثرت إلا أن فيما بينها مضادة واحدة- و أما الملموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة فإن بين الحرارة و البرودة نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة و اليبوسة

فصل (٤) في الشم

و هو ألطف من الذوق كما أن الذوق ألطف من اللمس و هذه الثلاثة أكثف المشاعر و أغلظها و مدركات هذه القوة هي الروائح بملاقات الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم أيضا يحصل بالمماسة فهذه القوة أيضا شبيهة باللامسة فكأنها ضرب من اللمس و نسبتها في اللطافة إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللمس.

و من مباحث الشم أن الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفية ذي الرائحة و تؤدي بها إلى الخيشوم أو يختلط بأجزاء لطيفة من ذي الرائحة فيتصل تلك الأجزاء إلى آلة الشم فيدرك برائحة الأجزاء من غير أن يكون رائحة للهواء و إلى كل من الطريقين ذاهب.

و احتج الذاهب إلى الثاني بأنه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة مهيجة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١٦٨

للروائح بسبب الدلك و التبخير و لما كان البرد يخفيها و معلوم بأن التبخير يذكي الروائح.

و أيضا ترى التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل أجزاء ذي الرائحة- و احتج الآخرون بأنه لو كانت الروائح التي تملأ المحافل إنما يكون بسبب تحلل شيء وجب أن يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه و يصغر حجمه.

و احتجوا أيضا بأنا نبخر الكافور تبخيرا يأتي على جوهره كله فيكون معه رائحة تنتشر انتشارا إلى حد و يمكن أن تنتشر تلك الرائحة في أضعاف تلك المواضع بالنقل و الوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في أضعافه فيكون مجموع الأبخرة- التي تتحلل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة أضعافا مضاعفة للذي يكون حاصلا بالتبخير أو مناسبا له فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك- قريبا من ذلك النقصان أو مناسبا له لكن ليس الأمر كذلك فثبت أن للاستحالة مدخلا في هذا الباب.

و الحق أن كلا المذهبين صحيح محتمل.

و من الناس من زعم أن إدراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو و هذا أبعد الوجوه- و من مباحثه أن الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في إدراك لطائف الروائح القريبة إلا أنه أضعفها في إدراك البعيدة منها و في إدراك تفاصيلها المتنوعة- فإن رسوم الروائح في نفس الإنسان غير متحصلة تحصلا تفصيليا كما في المطعومات و الملموسات و لذلك لا يكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين إحداهما من جهة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١۶٩

الموافقة و المخالفة فيقال هذه رائحة طيبة و تلك رائحة كريهة و الأخرى من جهة انتسابها إلى المطعوم أو إلى الموضوع مطلقا فيقال رائحة حلاوة أو حموضة أو رائحة ورد أو مسك.

و قيل يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل الغير المحقق و أما إدراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوي جدا بحيث لا يحتاج إلى التنشق.

و من مباحث الشم أنه نقل عن أفلاطون و فيثاغورث و هرمس و غيرهم من الأقدمين- أن الأفلاك و الكواكب لها قوة الشم و فيها روائح طيبة أطيب مما يوجد في المسك و العنبر و الرياحين بكثير.

و رد عليهم أتباع المشاءين بأن إدراك الروائح مشروط بالهواء و البخار و ليس هنالك هواء و لا بخار و هذا الوجه ضعيف لأن كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلي و إنما يشترط ذلك في العالم العنصري.

و من أفاضل المتأخرين من حكى عن نفسه أنه عند اتصاله بذلك العالم في نوم أو يقظة شم منها روائح أطيب من المسك و العنبر بل لا نسبة لما عندنا إلى ما هناك- و لهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية على أن لكل كوكب بخورا مخصوصا و لكل روحاني رائحة معروفة تستنشقونها و يتلذذون بها و بروائح الأطعمة المصنوعة لهم- فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له و سيجيء لك ما يصحح هذا القول و نظائره

فصل (۵) في السمع

و هو عبارة عن إدراك الصوت و قد مر في مباحث المقولات من العلم الكلي عند بحثنا عن أحوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت و الذي يناسب هذا الموضع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع و فيه أبحاث

[**البحث**] **الأول**

أنهم قالوا إن السماع لا يحصل إلا عند تأدي الهواء المنضغط بين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ١٧٠

القارع و المقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه قالوا و هذا التأدي ظاهر و قد دل عليه أمور- أحدها أن ذلك التجويف إذا سد أو انسد بطل السمع.

و ثانيها أنه إذا كان بين الصائت و السامع جسم كثيف تعذر السماع أو تعسر.

و ثالثها أن من رأى إنسانا يقرع بمطرقة على سندان أو بمقرعة على نقارة- فإن كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق و القرع و كلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة.

و رابعها أن من وضع فمه على طرف أنبوبة و وضع الطرف الآخر من تلك الأنبوبة على أذن إنسان آخر و تكلم فيه فإن ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين و ذلك لتأدي الهواء إلى أذنه و امتناع أن يتأدى إلى أذن غيره.

و خامسها أن عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب و يسمع البعيد- لانحراف تلك الأهوية الحاملة لتلك الأصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع إلى سمع آخر.

و هاهنا إشكال قوي و هو أن أحدا إذا تكلم بكلام من وراء جدار غليظ وجب أن لا يسمع الذي من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج و المنافذ- و لو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة فوجب أن يتشوش تلك الأمواج و لا يبقى إشكال تلك الحروف كما خرجت عن مطلق المتكلم.

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۷۱

و أيضا فلأن الإنسان إذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فإن تأدى ذلك بالكلية إلى شخص وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام إذ ليس هناك إلا ذلك التموج الواحد و إن لم يتأد إليه بل تأدى إلى سمع كل واحد بعضه وجب أن لا يسمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه.

و قد أجابوا عن الأول بأن الحائل الذي لا منفذ فيه أصلا فإنه يمنع من السماع البتة لأنه كلما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف فوجب إذا لا يوجد المنافذ أصلا- أن لا يوجد السمع.

و عن الثاني بأن الحروف إنما يتكون بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص- فيكون التمويج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون أجزائه بل هو حاصل في واحد واحد من أجزائه فأي جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت هذا ما ذكروه.

أقول عندي أن الحال في كيفية التأدية ليس كما حصلوه فإن كون كل جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع و ذي الصوت مكيفا بكيفية الحروف و الكلمات- مع بساطة الهواء و تشابه أجزائها في غاية البعد بل إنه غير صحيح و إلا لتكرر

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۷۲

الإدراك حسب تكرر وصولات الهواء إلى الصماخ و ليس بل الحق أن النفس يتنبه بواسطة الهواء الواصل إلى آلة السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع و المقروع أو القلع الحاصل لا أن هواء واحدا يتحمل تلك الكيفية و يبلغ بها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۷۳

إلى الصماخ و لا أن أهوية متعددة متموجة يتأدى كل منها إلى الآخر و هكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها و يتأدى بها إلى السمع و هذا لا ينافي ما سبق ذكره منا و هو أن النفس لا يتعلق إدراكها إلا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع لأن كلامنا هناك في المدرك بالذات للنفس و المدرك بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة و إنما الكلام هاهنا في المحسوس بالعرض و هو المسموع الخارجي و منشأ هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع- بالنسبة إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي يصير بسببه جميع هذه الثلاثة- أعني الآلة و الهواء المتصل و ذي الصوت في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على أي وجه يكون و بأي جانب يقع و هذا سر احتياج كل قوة جسمانية في تأثيرها إلى مشاركة الوضع فإن الوضع المخصوص بين موضوع القوة و ما تأثرت فيه أو يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كأنه مادة واحدة و آلة واحدة للقوة فكما يتأثر مادة القوة بفعلها كذلك يتأثر ذلك الجسم الذي له ذلك الوضع

البحث الثاني

أنهم اختلفوا في أن المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط و هو المحسوس أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضا محسوس.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۷۴

أقول و عندنا كما مر أن المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع و المقروع فقط بدلالة أنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته و قربه و بعده- و معلوم أن الجهة لا يبقى أثرها في التموج عند بلوغه إلى التجويف فكان يجب أن لا يدرك من الأصوات جهاتها و قربها و بعدها لأنها من حيث أتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها القوة هناك و لا تميز بين القريب و البعيد كما أن اليد تدرك ملمسها ما تلقاه و لا تشعر به من جهة اللمس إلا حيث ملمسها و لا فرق بين وروده من أبعد بعد و أقرب قرب لأن اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتدأ أولا في المسافة بل من حيث انتهى و لما كان التميز بين الجهات و القرب و البعد من الأصوات حاصلا علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجة حيث هي.

و ليس لك أن تقول إنما يدرك الجهة لأن الهواء القارع إنما توجه من تلك الجهة و إنما يدرك البعيد و القريب لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى و عن البعيد أضعف.

لأنا نقول أما الأول فباطل لأن الصوت قد يكون على اليمين من السامع- و يسمع بالأذن الأيسر للانسداد في أذنه الذي يليه و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين و لا يصل التمويج إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن ينعطف عن اليمين- فليس هاهنا إدراك الجهة التي جاء منها الصوت بل الجهة التي وقع القرع فيها.

و أما الثاني فهو أيضا باطل و إلا لكنا لم نفرق البعيد القوي من القريب الضعيف- و لكنا إذا سمعنا صوتين متساوي البعد مختلفين بالقوة و الضعف وجب أن يظن أن أحدهما قريب و الآخر بعيد و يشتبه علينا دائما القوة و الضعف بالقرب و البعد و ليس الأمر كذلك.

و اعلم أن جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما أوضحنا سبيله- استصعب عليهم الأمر في تعيين السبب

في تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر إنا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولا بقرع الهواء المتموج

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ١٧٥

لتجويف الصماخ و لذلك يصل من الأبعد في زمان أطول و لكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد بل إنما يحصل ذلك بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد و ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد و الحاصل أنا بعد إدراكنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذي وصل إلينا إلى ما قبله و منه إلى ما قبل ما قبله من جهته و مبدإ وروده فإن بقي منه شيء و أدركناه إلى حيث ينقطع و يفنى و حينئذ ندرك الوارد و مورده و ما بقي منه موجودا و جهته و بعد مورده و قربه و ما بقي من قوة أمواجها و ضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لأنه يضعف تمويجه حتى أن لم يبق في المسافة أمر ينتهي بنا إلى البعيد المبدإ- لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرعد الواصل إلينا من أعالي الجو و بين دوي الرحى الذي هو أقرب منه إلينا هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب.

و فيه ما لا يخفى من الإشكال و هو أن السمع ليس بإدراك بعد إدراك و استعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد إلى آخر و منه إلى آخر و هكذا بل هاهنا إدراك شيء واحد مع جهته و قربه و بعده ثم إنه بعد أن سلمنا أنه يتتبع الهواء الذي وصل إلى الصماخ منه إلى ما قبله فما قبله و لكن إذا كان إدراك الصوت منفكا عن إدراك الجهة و غيرها كما قرروه من أن الصوت يدرك أولا ثم بعد التتبع تدرك الجهة و القرب و البعد و القوة و الضعف- حتى يكون هاهنا إدراكات متعددة سابقة و لاحقة فنقول مدرك السمع حينئذ ليس إلا ذلك الصوت فأما الجهة فهي غير مدركة للسمع أصلا و إذا لم تكن الجهة مدركة للسمع لم يكن الصوت الحاصل في الجهة مدركا له فبقي أن يكون مدرك السمع صوتا- لو كان حصوله في جهة أخرى أية جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه و هو محال- لأن الصوت الجزئي لا بد أن يكون متخصصا بوضع و جهة و لا يمكن أن يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ١٧٦

مدرك الحس أمرا كليا كما برهن عليه مع أن المدرك للسمع هو الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا خلف و هذا إنما يلزم على تقدير أن يكون إدراك الجهة غير إدراك الصوت فيها و أن إدراكها قد حصل بتتبع التموجات الهوائية كما ذكروا و أما على الوجه الذي حققناه فلم يلزم محذور لأن المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع في جهة معينة و في موضع مخصوص فإن وجود الأمر المادي لا ينفك عن الوضع و الجهة و ليس أن وجوده شيء و كونه في جهة أو على وضع شيء آخر أو المسمى بالعوارض المشخصة في الحقيقة ليست من عوارض الشخص و إنما عروضها بالقياس إلى مرتبة ماهية ذلك الشخص كما مر فكل مدرك بإدراك حسي إنما يدرك وجوده في جهة معينة و على وضع معين لا أن الحواس يدرك وجوده فقط أو يدرك وجوده و يدرك معه بإدراك آخر جهته و بإدراك آخر قربه و بعده لأن هذا شأن العقل و ليس شأن الحس إلا إدراك أمر ذي جهة في وضع لما علمت أن وجود المحسوس و كونه في جهة و على وضع شيء واحد بالشخص متعدد في ظرف التحليل العقلي فكما أن المحسوس شيء واحد فكذلك الإدراك

الحسي المتعلق به إدراك واحد هو بعينه إدراك بوجوده و إدراك بأنه في جهة كذا و إدراك بأنه في موضع كذا.

البحث الثالث

مما يناسب طريقتنا في السمع أن وجود الهواء بين السامع و ذي الصوت شرط لتحقق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لأجل أن يحمل الهواء كيفية الصوت و يتأدى بها إلى السمع إن القدماء اكتفوا في سماع الفلكيات تماس الأفلاك بعضها بعضا كما نسب إلى أساطين الحكمة كأفلاطون و من قبله إنهم يثبتون للأفلاك أصواتا عجيبة و نغمات غريبة تتحير من سماعها العقل و يتعجب منها النفس- و حكي عن فيثاغورث أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه و ذكاء قلبه نغمات الأفلاك و أصوات حركات الكواكب ثم رجع إلى استعمال القوى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۷۷

البدنية و رتب عليها الألحان و النغمات و كمل علم الموسيقي.

و اعلم أن اشتمال الأفلاك و الكواكب على الطعوم و الروائح و الأصوات- و جميع ما يدركه الحواس هاهنا قول صحيح أيدته الأذواق الكشفية و البراهين العقلية- و المناسبات الوجودية و ذلك لأن الوجود مع كمالاته و خيراته إنما يفيض من الأوائل على الثواني و من الأعالي على الأداني و هكذا إلى أدنى الوجود و كل ما يوجد من الصفات الكمالية في المعلولات الأخيرة فهي موجودة في مباديها القريبة على وجه ألطف و أصفى و كل ما توسط في الأسباب القريبة فهي موجودة في العلل القصوى العقلية على وجه مناسب لذلك العالم أ لا ترى أن الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها الجسمانية على نحو يلزمها التضاد و الانقسام و الاستحالة و غير ذلك و وجودها في الحواس و المدارك النفسانية على نوع آخر أصفى و ألطف لصفاء القابل حيث يزول عنها- كثير من النقائص المصحوبة لها في الخارج و لها أيضا نوع آخر من الوجود في القوة العقلية على نوع أشرف و أعلى و جوهر السماويات في اللطافة دون عالم العقل و فوق عالم العناصر و هي في اللطافة بمنزلة الحواس فإن جوهر الحس للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن حس الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه و هو الذي يوجد فيه جوهر روحاني من جنس مادة الأشباح المثالية المتوسطة بين العقول و الأجسام- و الفلك لكونه بسيطا متشابه الأجزاء كله كالروح الحاصل في موضع الخيال منا و مما يزيل الاستبعاد في كون عالم الأفلاك مشتملا على الروائح و النغمات- أن هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هي التي تكون في الخارج عن قوانا و مشاعرنا لما علمت مرارا أن المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ليس إلا وجوده للجوهر الحاس و معلوم أن وجودها للخيال مناط علمنا بها و انكشافها لدينا و قد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۷۸

ثبت أن الخيال و جميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فإذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات و الأصوات و الروائح و المشمومات على وجه المشاهدة- تارة من جهة أمور خارجية معدة لها و تارة من جهة أسباب باطنية كما في المنام- فإنا قد نشاهد صورا عجيبة و أصواتا عظيمة في النوم لا نشك في وجودها فلا استبعاد في وجود الطعوم الشهية و الروائح الطيبة و النغمات العجيبة في عالم الأفلاك إذ ليست أسباب وجودها منحصرة في هذه الأمور المعتادة

فصل (٦) في البصر

قد تقرر في علم التشريح أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب و أن الزوج الأول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي و هو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا و يتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت منهما يمينا إلى الحدقة اليمنى- و النابت يسارا إلى الحدقة اليسرى و قوة الإبصار مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى.

و اختلفوا في كيفية الإبصار

فالطبيعيون على أنه

بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي يشبه البرد و الجمد فإنها مثل مرآة فإذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الإنسان في المرآت لا بأن ينفصل من المتلون شيء و يميل إلى العين بل بأن يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر- و يكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف و لما توجه الإيراد عليهم بوجهين.

أحدهما أن المرئي حينئذ يكون صورة الشيء و شبحه لا نفسه و نحن قاطعون بأنا نرى نفس هذا الملون.

و ثانيهما أن شبح الشيء مساو له في المقدار و إلا لم يكن صورة له و مثالا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۷۹

و حينئذ يلزم أن لا يرى ما هو أعظم من الجليدية لأن امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة.

أجابوا عن الأول بأنه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما في العلم بالأشياء الخارجية.

و عن الثاني بأن شبح الشيء لا يلزم أن يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل و اللون دون المقدار- غاية الأمر أنا لا نعرف لمية إبصار الشيء العظيم و إدراك البعد بينه و بين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية و تأديها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين إلى الباصرة.

و الرياضيون

على أن الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئي.

ثم اختلفوا هؤلاء في أن ذلك المخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة و قيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الذي يلي العين و يضطرب طرفه الآخر على المرئي.

و قيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته و يصير الكل آلة في الإبصار.

و ما نسب إلى الإشراقيين و اختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي- أنه لا شعاع و لا انطباع و إنما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر- فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية فهذه ثلاثة مذاهب في الإبصار.

و الحق عندنا غير هذه الثلاثة و هو أن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۸۰

من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة- قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۸۱

و البرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فإنه بعينه جار في جميع الإدراكات الحسية و الوهمية.
و قد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل و المعقول و قلنا إن الإحساس مطلقا- ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء أن الحس تجرد صورة المحسوس بعينه من مادته- و يصادفها مع عوارضها المكتنفة و كذا الخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الإدراكات مطلقا إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة أخرى نورية إدراكية يحصل بها الإدراك و الشعور فهي الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل- و أما وجود صورة في مادة فلا حس و لا محسوس إلا أنها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط.
و قد نص على ما اخترناه في باب الإبصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف بأثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك و أيضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثة المشهورة يرد على كل منها مفاسد شتى أما مذهب الانطباع في الجليدية و مذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كل منهما.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۸۲

و أما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضا أمور.
منها أن البرهان قائم على أن الجسم المادي و ما يعرضه من الصفات لا يمكن أن يتعلق به الإدراك إلا بالعرض كما مر ذكره سابقا.
و منها أن الأحول يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الأمر الخارجي لزم أن يدرك ما لا وجود له في الخارج و القول بأن إحداهما في الخارج و الأخرى في الخيال أو في عالم المثال مما لا وجه له.
و منها أن الصورة الواحدة الخارجية إذا نظر إليها جماعة كثيرة لزم على هذا الرأي أن تكون مدركة لتلك النفوس كلها و الإدراك ليس إلا حصول صورة الشيء للمدرك و حصول الشيء لأمر لا بد فيه من خصوصية و علية و العلة بالذات إنما هي فاعل و غاية و صورة و مادة و الشيء لا يكون حاصلا بالذات إلا لشيء من علله و أسبابه الذاتية فلو حصلت و وجدت تلك الصورة للنفس لكان النفس إحدى العلل الذاتية لوجوده لها لكنها ليست مادة و لا صورة لها و هو ظاهر و لا فاعلة إياها و إلا لزم تكثر العلل الفاعلة لشخص واحد و لا غاية أيضا إذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة.
و منها أن تسمية هذه الإضافة من النفس التي بواسطة البدن إلى أمر جسماني- ذي وضع بالإضافة النورية مما لا وجه له إذ الإضافات التي يكون بين الأجسام أو بواسطة الأجسام و ما فيها ليست إلا إضافة وضعية لا غير كالمحاذات و المجاورة و التماس و التداخل و التباين و غير ذلك و جميع هذه النسب و الأوضاع إضافات مادية ظلمانية لما تقرر أن النسبة الوضعية من موانع الإدراك لأنها من لوازم المادية و مدار الإدراك على تجرد الصورة عن الوضع و المقدار المادي و أما العلاقة و النسبة النورية- فهي ما يكون بين الشيء و علة وجوده فإن الوجود عين الظهور و الفاعل و الغاية هما

مبدأ وجود الشيء و المادة و الموضوع هما مبدأ قوة الشيء و إمكانه و قد يكونان مبدأ عدمه و خفائه لقبولهما ضد ذلك الشيء فثبت أن الحري باسم الإضافية الإشراقية- هي النسبة التي بين فاعل الصورة و ذاتها و هي إنما يتحقق على ما قررناه في الإبصار

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۸۳

بين النفس و الصورة الفائضة منه على ذاتها و كأن ما اخترناه كان مذهب الأوائل- و الاسم واقعا عليه فوقع في النقل تحريف لغموض المذهب و قصور فهم الناقل و إذا دل البرهان على أن الرؤية بحضور صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس و بطل القول بالشعاع- و بانطباع الصورة في الجليدية و ما يجري مجراها فثبت و تحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الآخرين المشهورين

فصل (۷) فيما تمسك به أصحاب الانطباع و تعقيبه بما يرد عليهم و ذكر حجة النفاة قد تمسكوا بوجوه

أحدها و هو العمدة أن العين جسم صقيل نوراني

و كل جسم كذلك إذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة أما الكبرى فظاهر و أما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة إذا حك المتنبه من النوم عينه و كذا عند إمرار اليد على ظهر الهرة السوداء و لأن الإنسان إذا نظر إلى نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء و إذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده و ذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت و إن غمض إحدى العينين يتسع ثقب العين الأخرى و ما ذلك إلا لأن جوهرا نورانيا ملأه و لأنه لو لا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين لما جعلت ثقبتا الأنوار مجوفتين.

و هذا بعد تمامه إنما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون الإبصار به.

و ثانيها أن سائر الحواس إنما تدرك المحسوس

بأن يأتي صورته إليها لا بأن يخرج منها شيء إلى المحسوس فكذا الإبصار.

و أجيب بأنه تمثيل بلا جامع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۸۴

أقول في سائر الحواس لا إتيان و لا خروج بل لفيضان صورة مناسبة للمحسوس متمثلة عند النفس فالجامع متحقق و لكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر.

و ثالثها أن من نظر إلى الشمس طويلا ثم أعرض عنها

تبقى صورتها في عينه زمانا.

و دفع بأن الصورة في خياله لا في عينه كما إذا غمض العين.

و رابعها أن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي

يرى أكبر مما إذا بعد عنه و ما ذلك إلا لأن الانطباع على هيئة مخروطة من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة و قاعدته سطح المرئي حتى أنه وتر لزاوية المخروط و معلوم أن وترا بعينه كلما قرب من الزاوية- كان الساق أقصر و الزاوية أعظم و كلما بعد فبالعكس و الشبح الذي في الزاوية الكبرى- أعظم من الذي في الصغرى و هذا إنما يستقيم إذا جعلنا

موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت.

و أجيب بأنا لا نسلم أنه لا سبب سوى ذلك كيف و أصحاب الشعاع أيضا يثبتون سببه- على أن استلزام عظم الزاوية عظم المرئي و صغرها صغره محل نظر

و خامسها أنه لو لا الإبصار لأجل انطباع الأشباح في الجليدية لكانت خلقة العين

على طبقاتها و رطوباتها و شكل كل واحد منها معطلة فإن الفائدة في كون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۸۵

الجليدية صافية أن يستحيل من الألوان و الفائدة في تفرطحها أنه لو كانت خالصة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۸۶

الاستدارة لكانت لا تلقى من المحسوس إلا على اليسير فلما عرضت قليلا صارت آخذة منه أجزاء كثيرة و العنبية إنما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة الجليدية و القرنية إنما لم يثقف لأنها رقيق أبيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء و لا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين.

و أجيب بأن هذه الحجة غير برهانية إذ من الجائز أن يكون لخلقة العين على طبقاتها و أشكالها و رطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع.

و سادسها أن الممرورين قد يبصرون صورا مخصوصة متمايزة

و هي غير موجودة في الخارج و لا بد لها من وجود لامتيازها و تعينها فهي لا محالة موجودة في البصر أو في جزء من أجزائه و إذا ثبت كيفية الإبصار في بعض المواضع و أنها بالانطباع ثبت في غيره أيضا لعدم الفرق.

و أجيب بأن ذلك يدل على أن الإبصار في هذا النوع بالانطباع و لا يدل على أن إبصارنا للموجودات الخارجية لأجل انطباع صورها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۸۷

أقول الحق أن هذه الحجة قوية على إبطال مذهب الشعاع و مذهب من يرى أن الرؤية تتعلق بالصورة الخارجة من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكده.

و سابعها أن شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخييله متى شئنا

و إذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة.

و أجيب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق أنا إنما أثبتنا الأشباح الخيالية لأنه لما لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بد من إثباتها في الخيال و أما الإبصار فلتحقق المبصر في الخارج لم نحتج إلى إثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل أمكننا أن نقول إن الإبصار حالة إضافية بين القوة الباصرة و بين المبصرات الموجودة في الخارج.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۱۸۸

و أما أدلة نفاة الانطباع

فالحجة الأولى

ما ذكره جالينوس و هو الذي عول عليه القوم أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطة للناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم.

و اعترضوا على هذه الحجة بوجوه- أحدها أن الجسم الصغير مساو للكبير في قبول الانقسامات بغير نهاية فلم لا يجوز أن يقبل شكله.

و ثانيها هب أن البصر لا ينطبع فيه إلا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة يعلم أن ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصورة في الجدران و غيرها من الأشياء و ثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرآة من نصف كرة العالم فإذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرآة فليجز في البصر.

و رابعها المعارضة بالصور الخيالية فإنا نتخيل بحرا من زيبق و جبلا من ياقوت و هذه الصورة لا محالة موجودة لتميزها و تعينها و تأثيرها في النفس و ليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محل منا و كذا الصور التي يشاهدها الممرورون- فإنهم قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة فلا بد لها من محل فإن كان محلها أمرا جسمانيا من بدننا فحينئذ يكون الشيء العظيم منطبعا في المحل الصغير فليجز في الإبصار مثله- و إن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح.

أما أولا فلأنهم استدلوا على أن المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس- و أما ثانيا فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخيلات و المبصرات في النفس مع أن لا مقدار لها و لا حجم أصلا فلأن يعقل انطباع الصور العظيمة في الحجم الصغير كان أقرب.

و أما ثالثا فلأنه إذا جاز انطباع تلك الصور في النفس فصح القول بالانطباع- و صار النزاع بعد ذلك في محل الانطباع نزاعا آخر.

و الجواب أما الأول فهو ركيك جدا لأن الجسم الصغير كونه موافقا للجسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۸۹

الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب أن يساويه في المقدار و لا في مقدار الأقسام- و أما الثاني فالإبصار أمر دفعي ليس فيه مقايسة و استدلال.

و أما الثالث فالقول بانطباع الصور في المرآة كالقول بانطباعه في الجليدية في البطلان و سبب الرؤية هناك شيء آخر غير الانطباع كما ستعلم.

و أما الرابع فهذه الصور الخيالية و التي يشاهدها الممرورون ليس في محل عندنا- حتى يلزم أن يكون محلها إما جزءا جسمانيا منا أو نفسا بل هي صور معلقة يقيمها النفس- و يحفظها ما دامت تشاهدها و الذي استدلوا عليه ليس إلا أن محل الصور الجزئية- لا يمكن أن يكون هو النفس و أن القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها المجردة.

و أما أن كل إدراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يقم عليه برهان و لا حجة- و قولهم إن انطباع المقدار العظيم في مقدار الصغير أقرب إلى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له مع أنه مجرد قياس تمثيلي بلا جامع غير وارد هاهنا إذ قد علمت أن المقيس عليه أعني النفس ليست محل الصور الخيالية.

ثم من المعلوم الواضح أن كل مقدارين فإما أن يتساويا أو يتفاضلا و متى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير.

و أما الشيء الذي لا مقدار له ففيه تفصيل ذهل عنه الأكثرون و لهذا اعترض صاحب المباحث على الشيخ و أصحابه بأنهم لما جوزوا أن يكون محل المقادير هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فكيف يسع لهم أن يحتجوا على القول بالانطباع في باب الإبصار بأن الصورة الخيالية قائمة بالخيال أو النفس فإذا جاز انطباعها في النفس- فليجز انطباعها في البصر فإن انطباع العظيم في المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له.

أقول فرق بين أن يكون الشيء متعينا في الخارج بأنه لا مقدار له و ذلك كالنقطة و النفس مطلقا و كالخط و السطح باعتبار و بين أن يكون الشيء في نفسه يمكن له أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۹۰

يتقدر بشيء و أن لا يتقدر بأن يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدرا و لا لا متقدرا- بل يقبل كلا من الأمرين من خارج و ذلك كالهيولى التي نسبتها إلى جميع المقادير على السواء و كذا نسبتها في ذاتها لأن يتكمم و أن لا يتكمم على السواء لأنها مبهمة الذات غير متحصلة و ذلك بخلاف ما إذا تحصل شيء بأنه لا مقدار له كالنقطة أصلا- أو بأن له مقدارا من جهة كالخط أو بأن له مقدارا صغيرا كالخردلة فاستحال للنقطة أن يقبل مقدارا مطلقا و للخط أن يقبل مقدارا سطحيا أو جسميا و للخردلة أن يقبل مقدارا عظيما و ليس بمستحيل للهيولى أن يقبل المقادير كلها.

الحجة الثانية

أن الإبصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب و البعيد- فإن المبصر إذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرتسم من شيء بعيد أو شيء قريب كما أن الجسمين إذا حضر عند الرائي أحدهما من مكان قريب و الآخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف من حيث الإبصار أن أحدهما من مكان قريب و الآخر من مكان بعيد لكن الإحساس بالقرب و البعد حاصل فيبطل الانطباع.

و الجواب بأنه لم لا يجوز أن ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة و القصيرة- فلا جرم صح منه أن يدركها.

الحجة الثالثة

أن الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملونة وجب أن لا يتشبح بالأشكال و الألوان كالهواء و إن كانت ملونة لزم محالان.

أحدهما أن يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئي.

و ثانيهما أن لا يتأدى الشكل و اللون الحاصل في سطحه إلى ما وراءها من ملتقى العصبتين كما في الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل و صورة فإنه لم يتأد إلى ما وراءه.

الحجة الرابعة

أن المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا أن نحس تلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۹۱

الصورة منطبعة فيها كما أن الخضرة متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندركها و لكنا إذا نظرنا إلى الصورة

المنطبعة في الجليدية وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين و لو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات و حيث اختلفت فعلمنا أن الصورة غير منطبعة فيها.

أقول هاتان الحجتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية- و نحن لا نقول به بل بأن الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع و لا حلول كما مر.

الحجة الخامسة

زعم جالينوس أنه لو كان يخرج من المبصر شبح إلى الجليدية- لكان قد نقص المبصر أو اضمحل على طول الزمان و هذا في غاية السقوط لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر إلى البصر بل بأن مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لأن يحدث فيها من المبدإ صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الإبصار.

الحجة السادسة

أن الفاعل الجسماني لا يمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون و الشكل المخصوص في العين- لكان قد فعلها في الهواء المتوسط و ليس كذلك بشهادة الحس.

و جوابه أن ما ذكرتم بعد تسليمه إنما يلزم إذا كان القريب مستعدا لقبول الفعل كالبعيد و ليس في الهواء استعداد أن ينطبع فيه صورة المرئي

فصل (۸) فيما قاله أصحاب الشعاع

و اعلم أن علم المناظر و المرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين و بنوا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۹۲

الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئي كما يقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النيرة على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط رأسه عند النير- و قاعدته عند ما يقابله فهذا مما يستدعي الظن بأن الرؤية بخروج الشعاع من البصر- و يكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع و لكنا قد أقمنا البرهان على أن المحسوس لكل حاسة هو الصورة الإدراكية المفارقة عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية و مع ذلك لا بد في الإبصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة و البصر كالنقطة- و مقابلة النقطة مع الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط و نحن لا ننكر أيضا تحقق الشعاع من البصر إلى المرئي صورته لكن نقول لا بد في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس و جميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا إليه و إن وافق رأيهم أيضا فإن الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستعبد.

كقولهم إن الشيء إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب لأن المخروط يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة و يضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر و كلما ازداد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۹۳

الشيء بعدا ازدادت الزوايا ضيقا و الدائرة صغرا إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار.

و كقولهم يرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء لأن الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة و أما في الماء فينعطف

الشعاع إلى السهم و يتراكم من سطح الماء إلى المرئي فيرى المرئي أعظم لأن الزاوية التي بإزائه في الجليدية بحالها في العظم- و عظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه ينفذ مستقيما و بعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ إلى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيما و منعطفا معا من غير تمايز و ذلك إذا قرب المرئي من سطح الماء و أما إذا بعد فيرى في الموضعين- لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين.

و كقولهم إذا غمضنا إحدى العينين و نظرنا إلى القمر نراه قمرين لأن الامتداد الشعاعي الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة و يتقاطع سهماهما قبل الوصول إلى المرئي فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين.

و هكذا في الأحول و إذا وضعنا السبابة و الوسطى على العين مع اختلاف في الوضع و نظرنا إلى السراج فإنا نراه اثنين و إذا نظرنا إلى إحدى الخشبتين الدقيقتين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۹۴

المتحاذيتين للبصر مع اختلافهما في القرب و البعد نرى الأخرى اثنين.

و كقولهم إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإنا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه و في السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء.

هكذا نقل بعض العلماء عنهم و فيه ما لا يخفى من النظر و الأولى أن نرى قمرا في السماء بالشعاع النافذ إلى السماء بالاستقامة و نرى قمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السماء نعم هاهنا شي‏ء آخر و هو أنا قد نرى في الماء المقتصد في اللون ثلاثة أقمار أحدها في السماء بالشعاع النافذ إليه مستقيما بلا واسطة- و الثاني و الثالث في الماء أحدهما يرى بالشعاع المنعكس إلى القمر من سطح الماء الظاهر- و الآخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعر إلى القمر و من هذا القبيل رؤية الشي‏ء اثنين عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا و بينه إحداهما بالاستقامة- و الأخرى بالشعاع الممتد من الباصرة إلى سطح الجسم الصقيل المنعكس منه إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه.

و كقولهم إن السبب في رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوسا أن الشعاع إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجرة من موضع أقرب إلى الرائي- و إلى أسفله من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة عكسها و النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكونه أبعد منه و باقي أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجرة فيراها منكسا و بيان هذه الأمور و نظائرها على التحقيق في علم المناظر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۹۵

فصل (۹) في سبب الحول و فيما وقع الخلاف بين أصحاب الشعاع و أصحاب الانطباع في سبب الحول

فزعم أصحاب الانطباع أن شبح المبصر أول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية- و الإبصار ليس عندها و إلا لكان الواحد يرى الاثنين كما إذا لمس شي‏ء باليدين كان لمسين و لكن كما أن الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدق إلى

أن يقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان و يتقاطعان هناك و وراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ يتحد معهما صورة شبحية واحدة- عند الروح الحامل للقوة الباصرة فإن لم يتأد الشبحان إلى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحينئذ ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة أخرى على حدة فيرى الشيء الواحد شيئين.

و قال أصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لأنا إذا تكلفنا الحول و نظرنا إلى الشيء نظر الأحول نراه أيضا اثنين كما يراه الأحول و نحن نعلم أن عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فإن التقاءهما ليس على وجه يبطل- و يعود متى شئنا و أيضا لو كان في مقابلنا شيئان أحدهما قريب و الآخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ثم نظرنا إلى الأقرب إلينا و جمعنا البصر عليه كأنا لا ننظر إلى غيره و إنا نراه واحدا و نرى الأبعد في هذه الحالة شيئين- و لو نظرنا إلى الأبعد كذلك كان الأمر بالعكس من ذلك فلو كان السبب في الحول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۹۶

ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصور أن يرى في حالة واحدة أحد الشيئين واحدا و الآخر اثنين فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع بل السبب فيه أن النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئي ثم إن قوة هذا النور و سلطنته في سهم المخروط و سميناه خط الشعاع و خطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر يتحدان على نقطة هناك و جمع البصر على الشيء- يوجب إيقاع سهمي المخروط عليه فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع السهمان عليه و في تلك الحالة يقع على الشيء الأبعد من كل مخروط طرفه الوحشي دون السهم و دون طرفه الأنسي و المراد بالطرف الأنسي ما يلي المخروط الآخر و بالوحشي ما يقابله فيرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا و الأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما في الأقرب إلى جنبيه ما يخرج من العين اليمنى إلى جنبه الأيسر و ما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن و أما إذا جمعنا البصر على الأبعد فقد وقع السهمان عليه في موضع واحد و على الأقرب في موضعين و على جنبيه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الأيمن و الخارج من اليسرى على جنبه الأيسر فيرى الأبعد شيئا واحدا و الأقرب اثنين و هكذا حال الأحول فإن سهمي مخروط عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة أو يلتقيان من العينين في الهواء قبل الوصول إلى المرئي و إنهم أبدا يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها إلا أن يتكلفوا التقاءهما على شيء واحد لو أمكن و حينئذ يرونه واحدا كما هو.

و اعلم أن أصحاب انطباع الأشباح ذكروا أسبابا أخرى للحول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۱۹۷

منها حركة الروح الباصرة يمنة و يسرة فيرتسم الشبح في بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين و هو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة و في الماء المتموج مرارا كثيرة.

و منها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبتين إلى قدام و خلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة إلى حس

المشترك و أخرى إلى ملتقى العصبتين فيتأدى إليهما صورة المحسوس قبل أن ينمحي ما تأدى إلى الحس المشترك أو الملتقى فحينئذ يحصل في كل واحد منهما صورة أخرى مرئية و الفرق بين هذا السبب و الذي قبله أن هذه الحركة المضطربة إلى قدام و خلف و كانت تلك يمنة و يسرة

فصل (۱۰) في أنه لا بد في الإبصار من توسط الجسم الشفاف

و اعلم أن الحجة على ذلك أن تأثير القوى المتعلقة بالأجسام في شيء و تأثرها عنه لا يكون إلا بمشاركة الوضع و منشأ ذلك أن التأثير و التأثر لا يكون إلا بين شيئين بينهما- علاقة علية و معلولية و هذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة و ما يتعلق به من مادة أو موضوع أو بدن لأنها إما علة ذاته أو علة تشخصه أو كماله و متحققة بالعرض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۱۹۸

بينها و بين ما له نسبة وضعية إلى ذلك المتعلق به فإن العلاقة الوضعية في الأجسام- بمنزلة العلاقة العلية في العقليات إذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم و تشخصه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۱۹۹

فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتصل طرفاهما فكأنهما كانا جسما واحدا فإذا وقع تأثير خارجي على أحدهما فيسري ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخن بعض جسم بالنار فإنه يتسخن بعضه الآخر أيضا بذلك التسخين و كما استضاء سطح بضوء النير يستضيء سطح آخر وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النير و إنما قيدنا التأثير بالخارجي لأن التأثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسري فيما يجاور الشيء فإذا تقرر هذا فنقول إن الإحساس كالإبصار و غيره هو عبارة عن تأثر القوى الحاسة من المؤثر الجسماني و هو الأمر المحسوس الخارجي فلا بد هاهنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة و ذلك الأمر المحسوس و تلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضعا- و لا نسبة بينهما طبعا بل العلاقة إما ربط عقلي أو اتصال حسي فلا بد من وجود جسم واصل بينهما و ذلك الجسم إن كان جسما كثيفا مظلم الثخن فليس هو في نفسه قابلا للأثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر أو ارتباط المنير بالمستنير فإن الرابط بين الشيئين لا بد و أن يكون من قبلهما لا أن يكون منافيا لفعلهما فإذن لا بد أن يكون بينهما جسم مشف غير حاجز و لا مانع لوقوع أحد الأثرين أعني النور من النير إلى المستنير أو من البصر إلى المبصر أو تأدية الشبح من المبصر إلى البصر.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۲۰۰

فعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان أرق كان أولى فلو كان خلاء صرفا لكان الإبصار أكمل حتى كان يمكن إبصارنا النملة على السماء لا بما ذكروه في جوابه بأن هذا باطل فليس إذا أوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الإبصار لزم أن يكون عدمه يزيد أيضا في ذلك فإن الرقة ليست طريقا إلى عدم الجسم لأن اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح أنه إذا كان رقة الجسم منشأ سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى في ذلك و كانت الرقة على هذا التقدير طريقا إلى العدم بل فساده لأنه لو لم يكن بين الرائي و المرئي أمر وجودي

متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل و انفعال.

فإن قلت إن الشيخ اعترف بأن هذا النوع من الفعل و الانفعال لا يحتاج إلى ملاقات الفاعل و المنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس و المحسوس فأي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه و الملء واجب.

قلنا قد مر سابقا أن ملاقاتهما و إن لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك إما الملاقاة و إما وجود متوسط جسماني بينهما يكون به مجموع المتوسط و المنفعل في حكم جسم واحد بعضه يقبل التأثير لوجود الاستعداد فيه و بعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض أن ليس بين النار و الجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين و تسخن لعدم الرابطة و كذا لو لم يكن بين الشمس و الأرض جسم متوسط لم يقبل الأرض ضوءا و لا سخونة

فصل (۱۱) في انحصار الحواس في هذه الخمس

الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسة سادسة غير هذه الخمس و الحكماء أنكروا ذلك و احتجوا عليه كما نبه الشيخ في بعض كتبه من أن الطبيعة لا ينتقل

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۸، ص ۲۰۱

من نوع أنقص إلى نوع أتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الأنقص فهكذا الطبيعة لم ينتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا و قد استكملت جميع ما في تلك المرتبة- فلو كان في الإمكان حس آخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا في الإنسان- الذي هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لا حاسة في الوجود غير هذه

فصل (۱۲) في المحسوسات المشتركة بينها

زعم بعض الناس أن المحسوس بالذات ليس إلا الكيفيات المحسوسة و غيرها

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۸، ص ۲۰۲

محسوسة بالعرض فليس للحواس محسوس مشترك بالذات و ليس كذلك لأن المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوة الحاسة و المحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقة و لكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة مثل إحساسنا أبا زيد فإن المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس- و أما كونه أبا فليس بمحسوس البتة إذ ليس منه في نفسنا رسم و خيال و شبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمقايسته إلى ابنه إضافة الأبوة و هذا بخلاف المقدار و العدد و الوضع و الحركة و السكون و القرب و البعد و المماسة و المباينة فإنها و إن كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بشيء آخر كاللون و الضوء في الإبصار و الحرارة و الرطوبة في اللمس و غيرها في غيرهما و الشيء الذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطة له في العروض لا ما لا واسطة له في الثبوت كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان.

فالحاصل أن كل ما يقال إنه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أو لا يحصل فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض و إن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۰۳

الإحساس به على الإحساس بشيء آخر أو لا يتوقف فالأول هو المحسوس الثاني و الثاني هو المحسوس الأول أقول هذا بحسب جليل النظر و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس لا الأمر الخارجي المطابق لها.

و إذا عرفت ذلك فنقول إن البصر يحس بالعظم و العدد و الشكل و الوضع و الحركة و السكون بتوسط اللون.

و قال قوم إن الحركة غير محسوسة و إن السكون غير محسوس.

و احتجوا على الأول بأن الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها و إن كانت في غاية السرعة.

و على الثاني بأن السكون أمر عدمي فكيف يحس به.

و اعلم أن معنى كون الحركة و السكون محسوسين أن العقل بإعانة الحس يدركهما- فإن الحس يدرك الجسم تارة قريبا من شيء و تارة بعيدا و هكذا على التدريج فيحكم العقل بأن ذلك الجسم متحرك خارج من القوة إلى الفعل و أما معنى خروج الشيء من القوة إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمر نسبي إضافي و كذا الحس يدرك جسما واقفا في مكانه غير زائل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار و عدم الانتقال و ليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله و زواله عن المكان الأول لأن الأول إضافي و الثاني عدمي و شيء من الأمور الإضافية و العدمية ليس من مدركات الحس و لذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسه باختلاف أوضاع السفينة و قربها و بعدها بالنسبة إلى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه أن يكون إدراك الحركة و السكون أمرا ذهنيا بشركة الحس كالبصر.

و أما اللمس فيدرك أيضا جميع الأمور المعدودة بتوسط إدراك الصلابة و اللين

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۰۴

و الحر و البرد و نحوها و كذا الذوق يدرك الطعم و بتوسط الطعم يدرك بالعظم- بأن يدرك طعما كثيرا و يدرك بالعدد بأن يجد طعوما مختلفة فأما إدراكه للحركة و السكون فضعيف جدا بل لا يكون إلا بالاستعانة باللمس.

و أما الشم فإنه لا يدرك شيئا من ذلك إلا العدد بإعانة من العقل و هو أن يعلم أن الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت ثانيا.

و أما السمع فإنه لا يدرك العظم و لكنه يدل العقل بشركته بأن الأصوات القوية لا يحصل في غالب الأمر إلا من الجسم العظيم و بالجملة فإدراك البصر لهذه الأشياء المعدودة أقوى و إن كان إدراكه أيضا بإعانة من العقل و إن سألت الحق فاعلم أن لا شيء من الإدراك الحسي إلا و قوامه بالإدراك الخيالي و لا شيء من التخيل إلا و قوامه بالتعقل كما أن الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا و لا أمكن وجوده منحاذا عن العقل و ليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كالآلات الصناعية بالقياس إلى مستعملها حيث يتصور للقدوم و المنحت وجود و إن فرض عدم النجار و لا يتصور للسمع و البصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الإنسان و عن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان و كذا لا يتصور للنفس وجود إلا بالعقل و لا للعقل وجود إلا بالباري جل ذكره و قد انجر الكلام إلى هذا المطلب و ليس هاهنا محل تحقيقه و كأنه قد مرت الإشارة إليه سابقا فإذا كان الأمر في الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يعلم الحال في

المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى أنه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الإدراك الجزئي الذي بوساطة الحس بالمحسوس قسيما للمعقول أعني إدراك المجردات الكلية هذا.

و ربما توهم بعض الناس أنه لا بد للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسة لإدراك تلك الأمور المعدودة و هذا باطل لما علمت أن تلك الأمور من المحسوسات المشتركة- التي يدرك بكل واحد من هذه الخمسة فهي غير محتاجة إلى حس سادس بل لو كان في الوجود حس آخر كان معطلا من جهة أن الحواس الخمس بل بعضها وافية بإدراك هذه الأمور و التعطيل مستحيل كما علمت في الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٢٠٥

الباب الخامس من علم النفس في الإدراكات الباطنة و فيه فصول

فصل (١) في الحس المشترك و يسمى نبطاسيا أي لوح النفس

و هي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور و عندنا قوة نفسانية استعداد حصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصبوب فيه يتأدى إليها صور المحسوسات الظاهرة كلها و الحواس بالنسبة إليها كالجواسيس الذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك.

و احتجوا على إثباتها بحجج ثلاث

إحداها أنا نحكم بأن هذا الأبيض حلو أو ليس هذا ذاك

و القاضي على الشيئين يجب أن يحضره المقضي عليهما و هذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة أما أولا فلأن إدراكه للمحسوسات لا يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٢٠٦

إلا بآلة جزئية و أما ثانيا فلأن هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها- إذ لو لا ذلك لتعذرت عليها الحياة و لو لم يكن الشم و الشكل دالا لها على الصورة المطلوبة لم تطلبها أو على الصورة المهروب عنها لم تهرب عنها فظهر أن للمحسوسات الظاهرة اجتماعا في قوة جزئية إدراكية و ليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من مدرك باطني جزئي و هو المسمى بالحس المشترك.

و هذه الحجة لا يخلو عن ضعف إذ العقل في الإنسان و الوهم في الحيوان- جامع لجميع القوى المدركة و غيرها و هو الحاكم على مدركاتها و المستعمل للجميع- فيكفي للحكم بأن هذا الأبيض هذا الحلو إذا أبصر بياض السكر ببصره و إدراك حلاوته بذوقه و أيضا إذا عقلنا الإنسان الكلي ثم شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بأن هذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٢٠٧

الشخص إنسان مع أن الإنسان كلي معقول و الشخص جزئي محسوس فلو كان الحاكم على الشيئين لا بد و أن يدركهما بالذات فلزم أن يكون هاهنا قوة مدركة غير العقل- و غير الحس تدرك للمعقول و المحسوس جميعا لأن إدراك العقل مقصور على الكليات- و إدراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم على الجزئي بالكلي أن يدرك الطرفين

جميعا بلا واسطة قوة أخرى يكون آلة له فيلزم إما استحالة هذا الحكم و إما وجود قوى أخرى لا يكون عقلا و لا حسا و اللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم.

قال بهمنيار و عندي أنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأن هذا اللون هو هذا الطعم مدركا للصور المحسوسة كما أنه إذا أثار الإبصار الشهوة لم يجب أن يكون القوة الشهوانية دراكة بل يصح أن يكون النفس مدركة للطعم بالذوق و اللون بالبصر- ثم يحكم قوة أخرى بأن هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى.

أقول لا غبار على كلامه هذا و لا يرد عليه ما أورده صاحب المباحث بقوله و هذا جهل مفرط و لعله نسي ما حفظه في أول المنطق من أن كل تصديق لا بد فيه من تصورين فمن لم يكن متصورا للعالم و الحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت أحدهما للآخر انتهى و ذلك لأن المراد من قوة أخرى في قوله ثم يحكم قوة أخرى قوة إدراكية كالعقل في الإنسان و الوهم في سائر الحيوانات فمعناه أنه يحكم العقل أو الوهم بعد تنبهه بوسيلة الذوق على الطعم و بوسيلة الإبصار على اللون بأن هذا الطعم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۰۸

لما له هذا اللون فمن أين لزم هاهنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين و قول الحكماء أن العقل لا يدرك الجزئيات و الوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه أن العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بآلة إدراكية كالحس و الوهم و كذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس و إلا فلا مدرك بالحقيقة للكليات- و الجزئيات في الإنسان إلا القوة العاقلة و في الحيوانات لا مدرك للموهومات و المحسوسات إلا الوهم فهذا الاعتراض إنما نشأ عن قصور التأمل و سوء الفهم و قلة الممارسة لكلماتهم.

الثانية أنا نرى قطر النازل خطا مستقيما

و الذيالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة و النقطة في الخارج ليس خطا و لا دائرة فإذن تلك الأشباح في الحس و ليس محلها هو القوة الباصرة.

أما على مذهب أصحاب الشعاع و من يكون المبصر عنده هو الأمر الخارجي فهو بين.

و أما على مذهب من يرى أن الإبصار بحصول شبح المرئي فلأن حضور المادة شرط في الإبصار و في كل إحساس فالبصر لا يدرك المبصر إلا حيث يكون فبقي أن ذلك الأشباح و التمثيل في قوة أخرى و ليست هي النفس فهي قوة أخرى جزئية.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنكم استدللتم بهذا على أن الرؤية بالانطباع في البصر و الآن جعلتموه دليلا على إثبات الانطباع في الحس المشترك و قد سبق الإيراد عليه بهذا و الذي نقوله الآن أنه لم لا يجوز أن يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة و القوة الباصرة فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة- ينطبع فيها صورة الجسم عند ما يكون في حيز آخر فإذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بها فلا جرم أحست القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۰۹

و أيضا الشيخ الرئيس قد سلم أن البصر يدرك الحركة و يستحيل إدراك الحركة إلا على الوجه المذكور.

أقول الحجة على أن الإبصار لا بد فيه من تمثل شبح المرئي و صورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره و أما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطا فليس بجائز لأن الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا إلا بمشاركة الوضع و ما لا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر و لا ينفعل موضوعها منه فلا يقع الإدراك به إذ لا شبهة في أن القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه و المنعدم لا وضع له و ما لا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية- فلو كان البصر إدراك صورة النقطة على وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه و لزم أن يكون الحس الظاهر مدركا للمغيبات و إدراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا و كما أن البداهة شاهدة- على أن الحواس الظاهرة لا تدرك الأمور الماضية و الأمور المستقبلة فالبصر لا يدرك لونا موجودا في الأمس و الشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد فكذلك الحكم هاهنا- و أما أن الشيخ سلم أن البصر تدرك الحركة فقد مر بيانه من أن ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا أن البصر يدرك بإدراك واحد دفعي أجزاء الحركة فلو ارتسمت أجزاء الحركة دفعة كما في القطرة النازلة و الشعلة الجوالة فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر.

الحجة الثالثة و هي أقوى الحجج

إن الإنسان يدرك صورا لا وجود لها في

الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين و كما يعرض للنائم في رؤياه فإنه يشاهد صورا عظيمة محسوسة و أصواتا مسموعة متميزة عن غيرها و كذلك الذي يشاهدها أصحاب النفوس الشريفة كالأنبياء و الأولياء ع حين سلامة حواسهم من الصور البهية و الأصوات الحسية لا يرتابون فيها و يميزون بينها و بين غيرها و كذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة و الخوف في الحروب و الزلازل و غيرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا مناسبة لأحوالهم فإذا لتلك الصور وجود فإن العدم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره و ليس وجودها في الخارج و إلا لرآها كل من كان سليم الحس- فإذا تلك الأمور وجودها لمدرك آخر غير القوة العقلية فإن العقل يمتنع أن يدرك الأجسام و الأبعاد و الأشكال المقدارية و غير الحس الظاهر لأن هذه الصور في الأغلب- يدرك عند ركود الحواس و تعطلها و كذا يدرك في المنام و قد يدرك في اليقظة المبصر عند غموض العينين فبقي أن يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل و ليس الخيال مدركا لها لأن الخيال حافظ و إلا لكان كل ما كان مخزونا فيه متمثلا مشاهدا و ليس كذلك فبقي أن يكون المدرك لها قوة أخرى و هي الحس المشترك و موضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الأول و مظهر إدراكاته هو الروح المصبوب هناك و هذا الروح كالمرآة التي تظهر بسببها لخلوها عن الألوان مع قابليتها صور الألوان من غير أن ينطبع فيها صورة فهكذا تلك الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها يصير سببا لظهور الأشباح الغيبية على النفس من مثل المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوة التي هي آلة لإدراك المحسوسات الغائبة من الحواس و هو المطلوب.

و استدل من نفي هذه القوة بوجهين- الأول أن النائم قد يرى في نومه جبلا من الياقوت و بحرا من النار و هذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير- فإذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية

بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۱۱

الثاني أنا كما علمنا ببداهة العقل أنا لا نذوق الطعوم و لا نشم الروائح بالأيدي و الأرجل كذلك علمنا بالضرورة إنا لا نذوق و لا نلمس بالدماغ.

أقول أما الأول فلا يرد علينا لأنا لا نقول بانطباع الصور المدركة و حلولها في جرم من الأجرام بل هي قائمة بالنفس قياما غير الحلول و الانطباع و كذا الثاني فإن الدماغ ليس محل الانطباع و لا أيضا إليه حاجة في إدراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس و لا في إدراك المغيبات بعد حصول الاستعداد لها إنما الحاجة إليه في كونه محل القوة و الإمكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان و حامل استعداد النفس للاتصال بمبدإ التصوير و التمثيل أما كون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ- فنحن ننكره غاية الإنكار إذ قد أقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم إذ ليست من ذوات الأوضاع و مع ذلك لا بد من إثبات قوة أخرى غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرك الكليات لأن الجزئي بما هو جزئي تباين في الوجود للكلي بما هو كلي أي عقلي و المدرك أبدا من نوع المدرك بل عينه كما علمت- فمدرك الجزئي غير مدرك الكلي

فصل (۳) في الخيال

قوة الخيال و يقال لها المصورة هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن.

و استدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلاثة

الأول أن الحس المشترك له قوة قبول الصور

و الخيال له قوة حفظها و قوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۱۲

أحدهما أن القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء إذ فيه قوة قبول الأشكال دون حفظها فلو كان أحدهما عين الثاني لم يجز الانفكاك.

و ثانيهما أن القبول منشؤه الإمكان و الاستعداد و الحفظ منشؤه الوجوب و الفعلية فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع.

و الاعتراض عليه بأن هذا مبني على قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد نشأ من قلة التدبر و قصور البضاعة في الحكمة كما مر ذكره.

الثاني أن الحس المشترك حاكم على المحسوسات مذعن لها

و الخيال غير حاكم بل حافظ فقط و الشيء الواحد لا يكون حاكما و غير حاكم.

و اعترض بأنه لم لا يجوز أن يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة و تارة تكون حافظة.

الثالث أن صور المحسوسات قد تكون مشاهدة و قد تكون متخيلة

و المشاهدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۱۳

غير التخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور و الخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان- و اعترض صاحب المباحث المشرقية بأن الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة إياها بل ذاهلة فتلك الصور في هذا الوقت في أي خزانة تكون- فإن قلتم إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدإ الفياض فاضت عليه تلك الصورة- و إذا أعرضت انمحت و بطلت لكن النفس متى أحكمت ملكة الاتصال بالعقل فيكون متى تأهبت لإدراك تلك الصور فاضت عليها منه.

قلنا فلم لا يجوز أن يكون كذلك في الصور الخيالية حتى أن الحس المشترك متى تأهبت لاستحضار تلك الصور فاضت عليه من المبدإ الفعال.

أقول القوة التي قد حصلت لها ملكة التوجه أو الاتصال بجوهر فعال يفيض عليها الصور من غير تجشم اكتساب جديد بفكر أو إحساس غير القوة التي لم تحصل لها بعد هذه الملكة بل تحتاج في إدراكه إلى كسب كالإحساس كما في الحس المشترك أو الفكر كما في النفس فإن النفس بما هي نفس ليس لها أن تدرك المطالب النظرية متى شاءت من غير طلب و كسب إلا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الإدراكات و تعاقب الأفكار و ترادف الأنظار و قوة تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فاض عليها من المبدإ و هو عندنا جوهر فوق النفس و دون العقل الفعال فهكذا نقول في هذا المقام- إن إدراك المحسوسات أولا غير محتاج إلى ملكة بل إلى شيء كاسب من حس أو شيء آخر و أما حفظها فيحتاج إلى زيادة ملكة و شدة في القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة أسبابها عن الحس و قد سبق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۱۴

أن القوة المسترجعة لا توجد في الماديات على أن إثبات المغايرة بين الحس المشترك و الخيال ليس عندنا من المهمات التي يختل بإهمالها شيء من الأصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص و كمال لم يكن به بأس و العمدة إثبات أنها قوة جوهرية- باطنية غير العقل و غير الحس الظاهر و لها عالم آخر غير عالم العقل و عالم الطبيعة و الحركة و هذه القوة قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن و أجزائه و بها يتحقق أحوال القبر و ثوابه و عذابه و أحوال البرزخ و بعث الأجساد و موضع تصرفها كل البدن و سلطانها في آخر التجويف الأول و آلتها الروح الغريزي الذي هناك

فصل (۳) في المتخيلة و الواهمة و الذاكرة

أما المتخيلة

فتسمى مفكرة أيضا باعتبار استعمال الناطقة إياها في ترتيب الفكر و مقدماته فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركة بأن الفعل و العمل غير الإدراك و النظر فإن لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض و نفصلها بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج كحيوان رأسه كرأس إنسان و سائر بدنه كبدن فرس و له جناحان و هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو إذن لقوة أخرى.

و اعترض بأنه إن كان لهذه القوة إدراك كان الشيء الواحد مدركا و متصرفا و إن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرف بالتفصيل و التركيب بطل قولهم القاضي على الشيئين- لا بد و أن يحضره المقضي عليها.

و أيضا استخدام الوهم إياها تصرف فيها فإذن الوهم مدرك متصرف معا.

و أجاب المحقق الطوسي عن الأول أن هذه القوة ليست مدركة و تصرفها في شيئين

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۲۱۵

يقتضي حضورهما لا إدراكهما إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا.

و عن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركا و متصرفا من وجهين مختلفين أحدهما بحسب ذاته و الآخر بحسب آلته أو كلاهما بحسب آلتين- و موضع تصرف هذه القوة هو الجزء الأول من التجويف الأوسط و هي قوة للوهم و بتوسطه للعقل.

و أما القوة الوهمية

فقد احتجوا على مغايرتها بأن قالوا إنا نحكم على المحسوسات بأمور لا يحس بها و لا صورة لها في المواد و هي إما أمور ليس من شأنها أن يحس بها كالعداوة التي يدركها الشاة من الذئب و المحبة التي تدركها السخلة من أمها- و إما أمور يمكن أن يحس بها كما إذا رأينا شيئا أصفر حكمنا بأنه عسل و حلو- فإن ذلك لا يؤدي إليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي تدرك هذه الأمور هي الوهم لكن يدرك القسم الأول أعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته و القسم الثاني أعني الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة و لا يجوز أن يكون شيئا من القوى المذكورة- إذ إدراكاتها مقصورة على الصور المحسوسة و هذا يدرك المعاني فهي إذن قوة أخرى و موضع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الأخص به هو التجويف الأوسط.

و اعلم أن الوهم عندنا و إن كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليس له ذات

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۲۱۶

مغايرة للعقل بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي و تعلقها به و تدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما أن مدركاته هي المعاني الكلية

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۲۱۷

المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية و ليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل- كما أن الكلي الطبيعي و الماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي أو العقلي.

و الحجة على ما ذكرناه أن القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فإما أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث إنها في الشخص المعين أو لم يدركها إلا من حيث إنها في الشخص المعين فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة كلية- فالوهم هو العقل و إن كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أن العداوة

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۲۱۸

ليست صفة قائمة بهذا الشخص و على تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده و وحدته- فإن وجود الجسم

الشخصي عين جسميته و وحدته عين اتصاله و كان إدراك عداوته كإدراك وجوده و وحدته فكان إدراكه حينئذ بالحس لا بالوهم و بالجملة كل معنى معقول كلي إذا وجد في الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية و المعلولية و التقدم و التأخر و سائر الإضافات كالأبوة و البنوة و غيرها و إما باعتبار أن لها صورة في تلك الأشخاص كالسواد و الرائحة و الطعم فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها و إما بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معين أو أشخاص معينة- و إدراك القسم الثاني بشيء من الحواس أو بالخيال فالعداوة مثلا من قبيل القسم الأول- و إن كانت متعلقة بخصوصية فهي أمر كلي مضاف إلى تلك الخصوصية و ليس لها قيام بالأجسام و إدراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلي المقيد بقيد جزئي

و أما القوة الحافظة

فهي خزانة عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته كما أن الخيال خزانة للحس المشترك و قد يسمى أيضا ذاكرة و مسترجعة لكونها قوية على استعادتها و هذه الاستعادة تارة تكون من الصورة إلى المعنى و ذلك إذا أقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة ليستعرض الصور الموجودة في الخيال إلى أن عرضت له الصور التي أدرك معها ذلك المعنى و حينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة و تارة تكون المصير من المعنى إلى الصورة إما باستعراض المعاني التي في الحافظة إلى أن عرض له المعنى الذي أدرك معه الصورة التي تطلب و إن تعذرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان أو لمانع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۱۹

الصورة و تصير مستقرة في الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة.

و اعترض بأن حفظ المعاني مغاير لإدراكها و إدراكها مغاير للتصرف فيها و استعراضها فالاسترجاع لا يتم إلا بحفظ و إدراك و تصرف فالمسترجعة لا تكون قوة واحدة فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة.

و الجواب أن الإدراك للوهم و الحفظ للحافظة و التصرف للمتفكرة و بهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة إلى قوة أخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية و كذا الذاكرة مركب من إدراك و حفظ يتم بالوهم و الحافظة.

و اعلم أن هذه القوى و إن كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدوث منفكة بعضها عن بعض فمن الحيوان ما لا يكون له إلا الحس الظاهر و منه ما له خيال و لا وهم له و منه ما لا حفظ له إلا أنها ترجع عند كمالها إلى ذات واحدة لها شئون كثيرة- و سيجيء بيان أن النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية و المعاني الكلية في فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا لبيانه و إن سبق منا تنبيهات كثيرة يتفطن الذكي اللبيب على هذا المطلب من غير كلفة لكنا نوضحه زيادة إيضاح لأنها مطلب عال و متاع ثمنه غال.

و مما يؤيد ما ذكرناه أن الشيخ قال في الشفا في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس و يشبه أن يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة و المتخيلة و المتذكرة و هي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و أفعالها متخيلة و متذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور و المعاني و متذكرة بما ينتهي إليه عملها و أما الحافظة فهي قوة خزانتها انتهى و لا ينافي هذا ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده و هو قوله و هذه القوة المركبة بين الصورة

و الصورة- و بين الصورة و المعنى و بين المعنى و المعنى كأنها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل لتصل إلى الحكم و قد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۲۰

لها اتصال بخزانتي المعنى و الصورة انتهى فإنه دل على أن مبدأ الذي ينسب إليه التفكر- و التذكر و التخيل و الحفظ هو شيء واحد بالهوية و الذات كما أن مبدأ الجميع في الإنسان هو ذات واحدة يتشعب منه فروع و قوى باعتبار أطواره المختلفة و درجاته المتفاوتة.

و قال أيضا في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون و هاهنا موضع نظر فلسفي أنه هل الحافظة و المتذكرة و المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أو قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى.

و إنما لم يحكم هاهنا و لم يجزم بأحد الشقين التغاير أو الاتحاد لأن الحكم به إما على سبيل المبدئية فليس ذلك مما يبتني عليه قاعدة طبية و لا على أن يكون مطلوبا هناك إذ ليس هذا من المسائل التي يلزم الطبيب أن يعرفها إذ موضع أفعال الوهم و الحفظ عضو واحد أو كالواحد عندهم إذا وقعت فيه آفة تسري في غيره أيضا فما الحاجة لهم إلى معرفتها.

و أيضا الحكم النظري مفتقر إلى حجة و بيان و ليس يمكن إثباته بالأدلة الطبية و إثباته بالبراهين اللمية لا يكون إلا في علم آخر فوق الطب و لكن قال في الشفا بهذه العبارة و هذه القوة يعني الحافظة يسمى أيضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها و متذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها و التصوير لها مستعيدة إياها إذا فقدت- و ذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور إلى آخر كلامه.

فهذا يدل على أنهما قوة واحدة و قد مر أن الذكر يتم بفعلين و الاسترجاع بثلاثة أفاعيل- فوحدة كل من الذكر و الاسترجاع اعتبارية و كذا وحدة القوة التي مبدؤه و فوق هذا كلام آخر موعود بيانه و بالجملة لا اضطراب في كلامه أصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقرة بعضها إلى بعض و كلها آلات للوهم و نسبة الأفاعيل إليها كنسبة الفعل إلى الآلة و الفعل بالحقيقة منسوب إلى ذي الآلة لا إلى الآلة و الوهم أيضا آلة للعقل فيما له عقل و أما أن جميع القوى المدركة و المحركة- مع تعددها و تخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعية تشمل هذه المعاني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۲۱

و هوياتها فشيء لم يذهب إليه الشيخ و أتباعه فاستمع لما يتلى عليك من عالم الأسرار- بشرط صونها عن الأغيار

فصل (٤) في بيان أن النفس كل القوى

بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة و هي أيضا المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية و النباتية و الطبيعية و هذا مطلب شريف و عليه براهين كثيرة بعضها من جهة الإدراك و بعضها من جهة التحريك

و التي من جهة الإدراك نذكر منها ثلاثة

البرهان الأول

من ناحية المعلوم أنه يمكننا أن نحكم على شيء بأحكام المحسوسات- و الموهومات و المعقولات فنقول مثلا إن الذي له لون كذا له طعم كذا و ما له صوت كذا له رائحة كذا و الحاكم بين الشيئين لا بد و أن يحضرهما و المصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة ندرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأن هذا اللون هو هذا المطعوم و أن الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية و كذا إذا تخيلنا صورة ثم أدركناه بالبصر نحكم بأن تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية و الصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بأن هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس فإن القاضي بين الشيئين- لا بد و أن يحضره المقضي عليهما و كذا إذا أدركنا عداوة زيد و صداقة عمرو فقد اجتمع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۲۲

عندنا صورة المحسوس و صورة الموهوم ثم لنا أن نتصرف في الصور الخيالية و المعاني الجزئية المدركة بالتركيب و التفصيل و الجمع و التفريق و نحكم بإضافة بعضها إلى بعض إيجابا أو سلبا و الحكم لا يتم إلا بحضور المحكوم عليه و المحكوم به جميعا- فإذن المتولي لهذا التركيب بين المعاني و الصور أو التفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني و الصور ثم نقول إذا أحسنا بزيد أو بعمرو و حكمنا بأنه إنسان أو حيوان و ليس بحجر و لا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئي بالمعقول الكلي و إذا أدركنا فرسا شخصيا حكمنا بأنه حيوان و ليس إنسان فحكمنا بأن هذا المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول و ليس جزئي ذلك المعقول الآخر فإذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة و للجزئيات المحسوسة فثبت أن النفس قوة واحدة مدركة لجميع أصناف الإدراكات.

ثم نقول الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محركها مختارا و كل مختار فمبدأ حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية أو حسية شهوية أو غضبية- و الإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل و بعضها بالوهم- و بعضها لجلب الملائم الحسي و بعضها لدفع المنافر الحسي فإذن في الإنسان شيء واحد هو المدرك بكل إدراك و هو المحرك بكل حركة نفسانية و هذا هو المطلوب- فإن قلت إدراكاته و تحريكاته بوساطة القوة فبالحقيقة مبادي الإدراكات و التحريكات هي القوى و هي أمور متعددة.

قلنا هو المدرك بالحقيقة و القوى بمنزلة الآلات و قد مر أن نسبة الفعل إلى الآلة مجاز و إلى ذي الآلة حقيقة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۲۳

فإن قلت إذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة- و إذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية و إذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة فتكون ذات واحدة عقلا و وهما و خيالا و حسا و طبعا و محركا و يكون جوهرا واحدا مجردا و ماديا.

قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الأمور و مباديها إذ لها درجات وجودية على ترتيب الأشرف فالأشرف و كانت لها حركة في الاستكمال الجوهري و كلما وصلت إلى مرتبة كمالية جوهرية كانت حيطتها أكثر و شمولها على المرتبة السابقة أتم فإذن النوع الأخصر الأتم يوجد له النوع الأنقص فكما أن نوع الحيوان و طبيعته تمام لنوعية النبات و طبيعته و النبات تمام الطبيعة المركب المعدني و طبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم فكذا طبيعة الإنسان أعني ذاته و نفسه تمام

لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية و النباتية و العنصرية و تمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه فالإنسان بالحقيقة كل هذه الأشياء النوعية و صورته صورة الكل منها.

فإن قلت فعلى ما ذكرت لا حاجة إلى إثبات هذه القوى بل ينسد طريق إثباتها.

قلنا هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال فإن قول الحكماء بترتيب الوجود و الصدور لا تدفع قول المحققين منهم أن المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة فهكذا هاهنا فإن النفس لكونها مع وحدتها ذات شئون كثيرة متفاوتة لا بد للحكيم من تعرف شئونها و حفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهالة- فإن من نسب حس الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل و ظلم في حقه إذ العقل أجل من أن يكون شهوة و كذا من نسب دفع الفضلات بالبول و البراز إلى القوة العاقلة فقد عظم الإساءة له في باب التحريك فإن تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق إليه شوقا و عشقا عقليا حكميا و كذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبة الشرور و الأفاعيل الخسيسة إلى الباري

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۲۴

جل ذكره من غير توسيط الجهات و القوى العالية و السافلة و هذا من سوء الأدب منهم في حق الباري من حيث لا يشعرون و معرفة النفس ذاتا و فعلا مرقاة لمعرفة الرب ذاتا و فعلا فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك- الشام الذائق اللامس النامي أمكنه أن يرتقي إلى معرفة أن لا مؤثر في الوجود إلا الله.

البرهان الثاني

من ناحية العالم أنك لا تشك في أنك تبصر الأشياء و تسمع الأصوات و تدرك المعقولات و لا تشك أنك واحد بالعدد فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو أنت عند التحقيق لم تدركهما جميعا إذ لو أدركهما لكان المدرك لهما ذاتا واحدة و هو المطلوب و إلا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتا واحدة- و كذا الكلام في الشهوة و الغضب فإنك لا تشك أنك المشتهي للنكاح أو شيء آخر و أنك المغضب لعدوك.

فإن قلت القوة الباصرة التي في العين آلة في العين تدرك المبصر ثم يؤدي ما أدركته إلى العلاقة التي بيني و بينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي أدركته القوة الباصرة.

قلنا نعد التأدية إليك هل تدرك أنت الشيء المبصر كما أدركته الآلة أم لا فإن قلت نعم فإدراكك غير و إدراكك الآلة غير فهب أن إدراكك يتوقف على إدراك آلتك- إلا أنك إنما تكون مدركا لأجل أنه حصل لك الإدراك لا لأجل أنه حصل لآلتك الإدراك.

فإن قلت أنا لا أدرك بعد التأدية فإذن ما أبصرت و ما سمعت و ما وجدت من نفسك ألمك- و لذتك و جوعك و عطشك بل علمت أن العين التي هي آلتك أو القوة الباصرة قد أدركت و أبصرت شيئا و هذا العلم غير و حقيقة الرؤية و الإبصار غير فالعلم بأن العين يبصر- و السمع يسمع و الرجل يمشي و اليد يبطش ليس إبصارا و لا سماعا و لا مشيا و لا بطشا- كما أن العلم بأن غيرنا جائع أو متألم أو ملتذ ليس وجدانا للجوع و الألم و اللذة- لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أنهم يسمعون و يبصرون و يتألمون و يلتذون و يبطشون و يمشون فإن جاز إنكار هذا العلم جاز إنكار جميع المحسوسات و المشاهدات فعلم أن النفس بها قوة سمعنا و بصرنا و بطشنا و مشينا فبها نسمع و بها نبصر و بها نبطش

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٢٢٥

و بها نمشي فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذي أنت به أنت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل و فاهم و باطش و ماش و إن احتاج في كل نوع من هذه الأفعال إلى آلة مخصوصة طبيعية و ذلك مما لا نزاع فيه ما دمنا في عالم الطبيعة و إن انسلخت النفس عن البدن و استقلت في الوجود صدرت هذه الأفاعيل عنها بدون الآلة كما شاهده أصحاب النفوس الكاملة و دل عليه النوم فإنا نفعل هذه الأفاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات.

البرهان الثالث

من طرف العلم على أن النفس مدركة للجزئيات لا شك في أن النفس ذات شخصية و هي متعلقة بالبدن تعلق التدبير و التصرف كما ستعلم و معلوم أن النفس المعينة ليست مدبرة للبدن الكلي و إلا لكانت عقلا مفارقا بالكلية و لم يكن تعلقها بالبدن المعين إلا كتعلقها بسائر الأبدان و التالي باطل فالمقدم كذلك فهي إذن مدبرة لبدن جزئي و تدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية و ذلك لا يكون إلا بحضور صورته الشخصية عند النفس- و ذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات و هي مدركة للكليات ففي الإنسان هوية واحدة ذات أطوار متعددة.

فإن قلت إن نفسي مدبر بدنا كليا ثم إنه يتخصص ذلك التدبير لتخصص القابل.

قلت هذا باطل أما أولا فكل عاقل يجد من نفسه أنه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص.

و أما ثانيا فتخصص هذا التدبير بسبب القابل إنما يكون معقولا إذا كان بدن الشخص قابلا لتدبير معين لا تقبله سائر الأبدان و ليس الأمر كذلك فإن كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٢٢٦

تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصص التدبير لتخصص القابل- و أما ثالثا فتخصص البدن و تعينه إنما يكون بسبب تصرف النفس و تدبيرها لأنها الجامعة لأجزائه و الحافظة لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه هي الوجوه الكلية في بيان أن النفس كل القوى و ليس في ذلك إبطال القوى كما سبق

و هاهنا وجوه أخرى خاصة

أحدها إنا ندعي أن محل الشهوة و الغضب ليس هو البدن

و لا جسم من الأجسام لأن كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوة و النفرة هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفيه شهوة و بطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتهيا و نافرا.

و ثانيها أن القوة الوهمية قوة غير مادية

و إلا لانقسمت العداوة و الصداقة لانقسام محلها و كانت من ذوات الأوضاع فحينئذ يكون للصداقة ربع و ثلث و تكون قابلة للإشارة الحسية بأن هذه العداوة هناك في الفوق أو في التحت أو في السوق أو في البيت و ليس كذلك.

و ثالثها أن الخيال و الحفظ قوة غير جسمانية

و عليه براهين قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل و المعقولات و الذي نذكر منها هاهنا أنا قد برهنا هناك على أن

الصور التي يشاهدها النائمون و الممرورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجودية يمتنع أن يكون محلها جزء البدن لما بيناه أن البدن ذا وضع و تلك الصور ليست من ذوات الأوضاع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۲۷

و لما ثبت أيضا في بداهة العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فإذا هي موجودة للنفس قائمة بها ضربا آخر من القيام.

طريق آخر أن الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة الأخرى و ذلك محال إذ الإنسان الواحد قد يحفظ المجلدات و يشاهد أكثر الأقاليم و البلدان و عجائبها و يبقى صور تلك الأشياء في حفظه و خياله و من المعلوم بالبداهة أن الروح الدماغي لا يفي بذلك و إما أن ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد- فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض و لا يتميز شيء منها- و لكن الخيال ليس كذلك إذ يشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا أن الصور غير منطبعة على أن من الممتنع أن يتلاقى الأشياء المتحدة في الطبيعة و لا تصير متحدة الوجود و إذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلا لصورة دون البعض.

وجه آخر أن الروح الخيالي لكونه جسما لا بد أن يكون له مقدار فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة و هو محال.

الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك

لمنافاته مع كثير من أصوله مثل أن الإدراك للشيء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها محلا للمقدار- و إن الجوهر الواحد لا يمكن أن يكون مجردا و ماديا عاقلا و حساسا و غيرهما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۲۸

من القواعد و نحن نعتقده برهانا لكونه مطابقا لما اعتقدناها من أصول محققة عندنا يخالف تلك الأصول مثل كون الوجود متحققا في الأعيان دون الماهية و كونه قابلا للشدة و الضعف و مثل تجوز الحركة في الجوهر و تجدد الطبيعة و كاتحاد العاقل بالمعقول و صيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس إلى غير ذلك من أمور كثيرة وقع الخلاف منا معه فيها و الحق أحق بالاتباع و هذه عبارته في المباحثات بعينها قال إن المدركات من الصور و المتخيلات لو كان المدرك لها جسما أو جسمانيا فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك و الثاني باطل لأن أجسامنا في معرض الانحلال و التزايد بالغذاء.

فإن قيل الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول و يكون ما ينضم إليها- كالدواخل عليها المتصلة بها اتصالا مستمرا و يكون فائدتها كالمعدة للتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل و يكون للأصل بها تزيد غير جوهري.

فنقول هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أو لا يتحد به فإن يتحد به فلا يخلو إما أن يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة أو ينبسط عليهما صورة واحدة و الأول يوجب أن يكون المتخيل من كل

شيء واحد اثنين واحد يستند به الأصل و واحد يستند به المضاف إلى الأصل.

و أما الثاني فإذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب عند التحلل أن لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على أن ذلك من الممتنع و إما أن اتحد الزائد بالأصل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۲۹

فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل و التبدل واحدا- فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل كما أن الزائد في معرض التحلل فظهر مما قلناه أن محل المتخيلات و المتذكرات جسم يتفرق و يزيد بالاغتذاء و إذا كان كذلك- فمن الممتنع أن يبقى صورة خيالية بعينها لأن الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان متحدا فلا بد و أن يتغير كل ما فيه من الصور ثم إذا زالت الصورة المتخيلة الأولى- فإما أن يتجدد بعد زوالها صورة أخرى تشابهها أو لا يتجدد و باطل أن يتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه و كما أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجا إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر- فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا وجب أن يكون محتاجا إلى اكتساب هذه الصورة و يلزم من ذلك أن لا يبقى شي‏ء من الصور في الحفظ و الذكر لكن الحس تشهد بأن الأمر ليس كذلك فإذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان في النفس و النفس إنما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا و يكون للنفس هيئة بها أمكنها أن يسترجع تلك الصورة متى شاءت من المبادي المفارقة و حينئذ يكون الأمر في المتذكرات و المتخيلات على وزان المعقولات من جهة أن النفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فإذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا هاهنا إلا أن المشكل أنه كيف ترتسم الأشباح الخيالية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۳۰

في النفس ثم قال في آخر هذا الفصل و بهذا و بأمثاله يقع في النفس أن نفوس الحيوان غير الناطق أيضا جوهر غير مادي و أنه هو الواحد بعينه المشعور به و أنه هو الشاعر الباقي و أن هذه الأشياء آلات متبدلة عليه فهذا جملة ما يدل على صحة ما ادعيناه

فصل (۵) في دفع ما قيل في النفس لا تدرك الجزئيات

و هي وجوه عامة و وجوه خاصة-

أما الوجوه العامة في أربعة

الأول أن العقلاء ببداهة عقولهم يدركون أن إدراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره

و الإحساس بالأصوات حاصل في الأذن لا في غيره و كما أن البداهة حاكمة- بأن اللسان غير مبصر و العين غير ذائقة كذلك حاكمة بأن اللسان ذائق و العين مبصرة فلو قلنا بأن المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة.

و ليس لقائل أن يقول القوة المدركة و إن كانت غير موجودة في هذه الأعضاء لكنها آلات لها فإذا وقع للنفس التفات إلى

العين أبصرت أو إلى الأذن سمعت.

لأنا نقول النفس إذا التفت إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم أو إلى البشرة فالبشرة عند الضرب هل تتألم أم لا فإن أدرك فقد حصل المطلوب و إن لم يدرك فيجب أن لا يكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى اليد في كونه آلة الذوق.

و الجواب أن أكثر الناس يجدون إدراكاتهم الكلية و تعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم و دماغهم فهل يدل على أن محل هذه الإدراكات الكلية هو القلب و الدماغ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۳۱

و إن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه.

و أيضا العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين و لا السامع هو الأذن- و لا المتكلم هو الحنجرة بل الإنسان هو السميع البصير المتكلم حتى أن بعضهم اعتقدوا في بادىء نظرهم أن الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات ثم لما لاح لهم أن الآحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع أن يكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا و تشككوا- و الأكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر أن ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا بل العلم البديهي حاصل أن للعين اعتبارا في حصول الإبصار فأما أنها هي مبصرة أو هي آلة للإبصار فذلك غير معلوم بأول الفطرة.

الثاني أنا نرى أن الآفة إذا حلت عضوا من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أو ضعفت

أو تشوشت و ذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة و أما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على أن الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل و إن حلت البطن الأوسط اختل التفكر و إن حلت البطن المؤخر اختل الذكر و لو لا أن هذه القوى جسمانية لما كان الأمر كذلك.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۳۲

و الجواب أنه من الجائز أن يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلية لتلك الأفعال إلى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الأفعال لا في ذواتها أ لا ترى أن صاحب العيون الضعيفة- يحتاجون إلى البلور في الرؤية و لم يلزم من ذلك أن يكون تلك الآلة مدركة- فكذلك في هذه الآلات الطبيعية.

و الثالث أن هذه الإدراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات

فيجب أن يكون لها نفس ناطقة مجردة و ذلك بعيد.

و الجواب أنه أي محال يلزم من ذلك و أقول التحقيق أن الحيوانات التامة التي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لا عن عالم الصورة المقدارية فليس لها الارتقاء إلى عالم المفارقات العقلية.

و أيضا فإنا لا نقول بأن إدراك الجزئيات يجب أن يكون بقوة مجردة بل ندعي أن نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها ثم لما ثبت إدراكها للكليات و ثبت أن مدرك الكليات أمر مجرد فيحكم بأن قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و الكليات و أما في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقي الأمر فيها مشكوكا فيه.

و الرابع أنا إذا أدركنا هذه الكرة فلا بد و أن يرتسم في المدرك صورة الكرة

و من المحال أن يرتسم صورة الكرة فيما لا وضع له و لا حيز و لا يكون إليه إشارة.

أقول في الجواب أن هذا الإشكال إنما يرد على مذهب من يكون الإدراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك و ليس عندنا كذلك بل بقيام صورته بالمدرك و القيام لا يستلزم الحلول بل المثول فقط.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۳۳

و أما الجواب بأنكم و إن أنكرتم إدراك النفس للجزئيات فلا تنكرون إدراكها للكليات فإذا أدركت الكرة الكلية فلا بد أن يرتسم فيها صورة الكرة فيعود الإشكال الذي ذكرتم بأن ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع.

فباطل لأنك قد علمت في مباحث الوجود الذهني أن المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الأولي لا بالحمل المتعارف و أن مثل هذه الأشياء إذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها نقائضها فالكرة العقلية الكلية ليس كرة و لا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية خيالية منها فإنها كرة ذات مقدار شخصي لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم- و قد مر هذا في مباحث مقولة الوضع.

و أما الوجوه الخاصة

فقد احتجوا على أن الإدراكات الظاهرة جسمانية بأن قالوا- لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب أن لا يتوقف إحساسنا على حضورها و كان يجب أن يكون إدراكها للقريب و البعيد و الحاضر و الغائب واحدا لأن النفس جوهر غير جسماني فيمتنع أن يكون لها قرب و بعد من الأجسام.

لا يقال إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب و البعد.

لأنا نقول العين إذا لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب و البعد بالنسبة إلى الرائي- بل بالنسبة إلى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فإنه لا يكفي ذلك في حصول الإبصار لعمرو.

و الجواب أن النفس و إن كانت هي المدركة للمحسوسات لكن إدراكها لها موقوف على شرائط- منها كون الآلة سليمة و المحسوس حاضرا عند الآلة على نسبة مخصوصة و إذا كان إدراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبة و الحضور و البعد و القرب.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۳۴

أقول التحقيق أن النفس ذات نشئات ثلاثة عقلية و خيالية و حسية و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس- و الحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسة و إدراك النفس و الحاجة إلى الحضور الوضعي إنما يكون من حيث التأثر الحسي و هو الانفعال لا من حيث الإدراك النفساني و هو حصول الصورة

و احتجوا أيضا على أن التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلاث

أولاها و هي أقوى الأدلة المذكورة في هذا الباب

أنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا- بمربعين متساويين لكل منهما جهة معينة فلا شك في تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز إما لذاتهما أو لوازم ذاتهما أو لأمر غير لازم و القسمان الأولان باطلان لأن المربعين

الطرفين متساويان في الماهية.

و أما القسم الثالث فغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحدهما على فرض فارض و اعتبار معتبر و هذا باطل.

أما أولا فلأنا لا نحتاج في تخيل أحد المربعين يمينا و الآخر شمالا إلى فرض اختصاصه بعارض و إلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملا ليصير بعينه المربع الأيسر و ذلك ظاهر الفساد.

و أما ثانيا فلأن الفارض لا يمكنه أن يخصصه بذلك العارض إلا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور و إما أن لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض فوجب أن يكون ذلك بسبب الحامل و ذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أي المادة الخارجية أو الحامل الثاني و هو الذهن و الأول باطل.

أما أولا فلأن كثيرا ما يتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع أنه لا يمكن حصول النسبة إلى العدم الصرف.

و أما ثانيا فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب أحدهما- إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر فإذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني و هو الذهن فإن محل أحد المربعين غير محل المربع الآخر و إلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۳۵

لامتنع أن يختص أحدهما بعارض مميز دون الآخر و هذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسما.

فإن قيل أ ليس يمكننا أن نعقل مربعا كليا و نقرن به كونه يمينا أو يسارا- و يتميز في العقل حينئذ بين المربع الأيمن و المربع الأيسر.

فنقول المربع الكلي أمر يقرن به العقل حد التيامن و التياسر فيكون ذلك بفرضه حتى أنه يتمكن من تغيير ذلك الفرض و أما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأن المربع المعين الذي على الأيمن لا يمكننا أن نفرض عارضا حتى يغير هو في نفسه في الخيال مربعا أيسر فظهر الفرق.

و ثانيها أن الصور الخيالية مع تساويها في النوع قد يتفاوت في المقدار

فيكون البعض أصغر و البعض أكبر و ذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للأخذ و الأول باطل لأنا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فنعين الثاني و هو أن الصورة تارة يرتسم في جزء أكبر و تارة في جزء أصغر.

و ثالثها أنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد و البياض في شبح خيالي واحد

و يمكننا ذلك في جزءين و لو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المعتذر و الممكن فإذن الجزآن متميزان في الوضع.

و الجواب عن الحجة الأولى بوجهين النقض و الحل- أما الأول فأنا نتخيل الأمور العظيمة فإذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه إما أن ينطبع في الروح الخيالي أو لا ينطبع- فإن لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم إن التخيل لأجل هذا الانطباع فإن انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه و انطبع فيه ما يفضل عليه و يكون محل ما يساويه و محل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۳۶

ما يفضل عليه شيئا واحدا مع أنا نميز بين القدر المساوي و القدر الفاضل و ذلك يدل على أن الصورتين الخياليتين و إن

حصلا لشيء واحد فإنه يمكننا أن نميز بينهما- و إذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفين في النفس أن لا يميز في الخيال أحدهما عن الآخر و على الجملة فالإنسان ربما طاف العالم و شاهد البلدان- و يكون مع ذلك حافظا للمجلدات فإن كان صورة كل من تلك الأمور في جزء من الدماغ متميزا عن الجزء الذي لم يرتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم أن القدر القليل منه لا يفي بذلك و إن لم يجب أن يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز أن يكون في محل واحد صور كثيرة و مع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض- فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس أن لا يتميز بعضها عن البعض.

و أما وجه الحل فهو أن تلك الصور ليست مما كانت النفس قابلة لها بل النفس فاعلة و هوية كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجعولة للنفس و ليست هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات المختلفة لأجل أسباب خارجة بل هي أمر بسيط صوري لا مادة له و إنما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى أن الوهم إذا توهم القسمة و الانفكاك في مقدار موجود في الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم الخارجي لأن ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول فجميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد في الذهن من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعلية دون التكوين و التخليق من المخصصات القابلية و هي كصدور الأفلاك من المبادي العالية من حيث إن منشأ صدورها و تخصيصها تصورات تلك المبادي و الفرق أن تصورات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٢٣٧

المبادي من لوازم ذاتها و غير مأخوذة من سبب خارجي و أما هاهنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجة أثر في إنشاء هذه الصور في عالم الخيال بالإعداد و التخصيص- فنقول إذا أدرك الحس صورا خارجية كمربع مجنع بمربعين على نسبة مخصوصة مثلا في الخارج و ذلك الشكل و هو لا يكون موجودا في الخارج إلا بعوارض مفارقة خارجية مادية زائدة على ماهية المربع جعلا و وجودا لكونه موجودا في مادة قابلة للانقسام فللخيال أن يفعل بإزائها صورا مثلها أو مخالفة لها جعلا واحدا بسيطا و إن كان على الوجه المعهود من الخارج في الجهات و الأوضاع و لا يلزم من ذلك أن يكون الخيال ذا جهة و وضع إذ صورة الجهة و الوضع لا يلزم أن يكون ذات وضع و جهة.

فإذا تقرر هذا فنقول قول المعترض إن تخصص هذا المربع الخيالي ليس بفرض فارض و اعتبار معتبر.

قلنا لا نسلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر و تصوره و جعله جعلا بسيطا قوله و إلا لأمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملا به يصير المربع الأيمن الأيسر قلنا تخصيص الفاعل للأمر الصوري الذي لا مادة له ليس إلا جعل هويته الصورية لا إفادة صفة أو عرض على مادة و ليس في المربع الخيالي إلا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفساني اختراعا بسيطا.

و بالجملة إذا أرادت النفس أن يجعل هذا المربع الخيالي مربعا آخرا و هذا المقدار مقدارا آخرا و أرادت تقسيم مقدار بعينه إلى قسمين لا يمكن لها ذلك إذ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٢٣٨

ليس لتلك الأمور تركيب من مادة قابلة و صورة غيرها حتى يكون هناك مجعول و مجعول إليه بل كل واحد من تلك الأمور صورة فقط بلا مادة قابلة و تلك الصور عين تصور النفس و مشيتها و إرادتها فإذا انقسم مقدار خيالي إلى قسمين كان ذلك في الحقيقة إنشاءهما ابتداء لا من شيء سواء عدم المقدار الأول أو لا و إذا عدم فلم يعدم إلى شيء ليلزم وجود مادة قابلة هناك و يحتاج إلى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية أما الجواب عن الحجة الثانية و هي أن الصور الخيالية فقد يتفاوت في المقدار مع اتحادها في النوع فنقول هذا التفاوت ليس للمأخوذ منه و لا للأخذ بأن يكون مادة قابلة لها بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ و إنشائه دون قبوله و اتصافه.

و أما عن الحجة الثالثة فنقول إنا لا ننكر تغاير الأشباح و تعدد مقاديرها و اختلافها في الإشارة الخيالية لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرا ماديا أو كونها غير مدركة للجزئيات و الخياليات.

و اعلم أن الامتياز في الإشارة الخيالية لا يوجب كون الصور المقدارية- الموجودة في عالم الخيال و المثال ذوات أوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي المستحيل المتجدد الزماني ليلزم المنافاة بين تجرد النفس و تصورها للصور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۲۳۹

المقدارية و الأشباح المثالية و سيأتي تحقيق هذه المسألة في مباحث المعاد و حشر الأجساد.

و احتجوا على أن الوهم قوة جسمانية

بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب أن يكون الوهم الذي لا يدرك إلا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك.

و توضيحه أن مدرك الوهم إما أن يكون الصداقة المطلقة أو صداقة هذا الشخص- أما الأول فباطل لأنه أمر كلي إدراكه بالعقل و كلامنا في الإدراكات الجزئية- فيبقى الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص وجب أن يكون مدركا لهذا الشخص- لأن إدراك المركب أو التصديق بثبوت أحدهما للآخر لا يمكن إلا بتصور الطرفين- فإذن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية لكن قد ثبت أن مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم إذا جسماني.

و الجواب عن هذه الحجة أنا قد بينا أن مدرك الصور الخيالية الجزئية غير قوة بدنية و لا مادية فالوهم أولى بكونه غير مادي.

و التحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهوية- و نسبة مدركاته إلى مدركات العقل كنسبة الحصة من النوع إلى الطبيعة الكلية النوعية- فإن الحصة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على أن يكون القيد خارجا عنها و الإضافة إليه داخلا فيها على أنها إضافة لا على أنها مضاف إليه و على أنها نسبة و تقييد لا على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۲۴۰

أنها ضميمة و قيد فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص و العداوة المنسوبة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلق بالخيال و العداوة المنضمة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا و فعلا و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا و تعلقا و عن الصورة الخيالية ذاتا لا تعلقا و الخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا و نسبة الإرادة أي القوة الإجماعية إلى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم إلى الخيال

في باب الإدراك و كل واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادة لكن لم نجد في كلام أحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۴۱

ما يدل على أن المحركة الشوقية جسمانية و التي لا خلاف لأحد و لا شبهة في كونها جسمانية هي المحركة الفاعلة القريبة لا الباعثة و هي المسماة بالقدرة لأنها عبارة عن قوة قائمة بالأعصاب و العضلات المميلة لها بالقبض و البسط و الجذب و الدفع- و كذا حكم الطبيعة المحركة للأجسام البسيطة و المركبة بالمباشرة بحركاتها الطبيعية و القسرية النفسانية لأن القسرية راجعة إلى الطبيعية و النفسانية أيضا لا يمكن إلا باستخدام الطبيعة و الله ولي الجود و الحكمة

فصل (٦) في تعديد مذاهب القدماء في أمر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء و نقضها و نحن نحمل كلامهم على الرموز و ناولها تأويلات حسية بقدر ما يمكن إن شاء الله تعالى

قال قد اختلف أقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك إليه.

فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة.

و منهم من سلك إليه من جهة الإدراك.

و منهم من جمع المسلكين.

و منهم من سلك طريق الحياة غير مفصلة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۴۲

فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يخيل عنده أن التحريك لا يصدر إلا عن متحرك و أن المحرك الأول يكون لا محالة متحركا بذاته و كانت النفس محركة أولية إليها يتراقى التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب فجعل النفس متحركة بذاتها و جعل لذلك جوهرا غير مايت معتقدا أن ما يتحرك لذاته لا يجوز أن يموت- قال و لذلك الأجسام السماوية ليست تفسد و السبب فيه دوام حركتها.

فمنهم من منع أن يكون النفس جسما فجعلها جوهرا غير جسم محركا لذاته- و منهم من جعلها جسما و طلب الجسم المتحرك لذاته.

و منهم من جعلها ما كان من الأجرام التي لا تتجزى كريا ليسهل دوام حركته و زعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس و أن النفس غذاء النفس يستبقي النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الأجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي و أنها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائما في الجو- و لذلك صلحت لأن يحرك غيرها.

و منهم من قال إنها ليست هي النفس بل إن محركها هو النفس و هي فيها و تدخل البدن بدخولها.

و منهم من جعل النفس نارا و رأى أن النار دائم الحركة.

و أما من سلك طريق الإدراك فمنهم من رأى أن الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه و مبدأ له فوجب أن يكون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذي كان يراه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۴۳

مبدأ إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء و مال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ الأشياء و بعضهم جعلها جسما بخاريا إذ كان يرى البخار مبدأ الأشياء و كل هؤلاء كان يقول إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدإ لجميعها و كذلك من رأى أن المبادي هي الأعداد جعل النفس عددا.

و منهم من رأى أن الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه و أن المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس مركبا من الأشياء التي يراها عناصر و هذا هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۴۴

قول انبادقلس فإنه جعل النفس مركبة من العناصر الأربعة و من الغلبة و المحبة- و قال إنما يدرك النفس كل شيء يشبهه فيها و أما الذين جمعوا الأمرين فكالذين قالوا- إن النفس عدد محركة لذاته فهي عدد لأنها مدركة و هي محركة لذاتها لأنها محركة أولية و أما الذين اعتبروا أمر الحياة غير مفصلة.

فمنهم من قال إن النفس حرارة غريزية لأن الحياة بها.

و منهم من قال بل برودة و إن النفس مشتق من النفس و النفس هو الشيء المبرد و لهذا ما يتبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس.

و منهم من قال بل النفس هو الدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياة.

و منهم من قال بل النفس مزاج لأن المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صحت الحياة.

و منهم من قال بل النفس تأليف و نسبة بين العناصر و ذلك لأنا نعلم أن تأليفا ما يحتاج إليه حتى يكون من العناصر حيوان و لأن النفس تأليف فلذلك يميل إلى المؤلفات من النغم و الأراييح و الطعوم و يلتذ بها.

و من الناس من ظن أن النفس هو الإله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- و أنه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعا و في شيء نفسا و في شيء عقلا سبحانه تعالى عما يشركون قال و هذه هي المذاهب المنسوبة إلى القدماء و الأقدمين في أمر النفس و كلها باطل ثم شرع في نقض ما قالوه و إبطالها و تزييفها.

أقول نقض ظواهر هذه الأقوال و إبطالها في غاية السهولة

بعد أن ثبت أن النفس جوهر مفارق الذات عن الأجسام و كل من له أدنى بضاعة في الحكمة يعلم أن النفس جوهر شريف ليس من نوع الأجسام الدنية كالنار و الهواء و الماء و الأرض و لا من باب النسب و التأليفات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانبادقلس و غيره أن يجهلوا ما يعلمه من له أدنى معرفة في علم النفس و أحوالها فإذن التأويل و التعديل لكلامهم أولى من النقض و الجرح.

فنقول و من الله الاستعانة-

أما قولهم إن النفس متحركة لكونها محركة أولية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۴۵

فكلام صحيح مبرهن عليه و لا يلزم منه كون النفس جرما من الأجرام أما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان و تقدم ذكرها تصريحا و تلميحا من أن لها تطورات جوهرية و تحولات ذاتية من حد الإحساس إلى

حد التعقل فتارة تتحد بالحس و ذلك في أوائل حدوثها و تكونها و طورا تبلغ إلى حد التخيل فتتحد بالخيال و إذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة تصير عقلا مفارقا متبري الذات عن الأجرام و الجرميات‌و ما أسخف القول بأن النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين إلى حد كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملإ الأعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت في ذاته إنما التفاوت في إضافاته و أعراضه اللاحقة حتى أن النفس البلة و الصبيان و نفوس الأنبياء ع متحدة بالحقيقة و الماهية و إنما الاختلاف و التفاضل بينهم بضمائم خارجة بعضها من باب السلوب و الإضافات و بعضها من باب الانفعالات- و بعضها من باب الكيفيات فإذا كان كذلك كان فضيلة أفراد الإنسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الإنسانية فإذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للإنسان- فإذا قيل النبي ص أشرف أفراد الإنسان كان معناه أن شيئا خارجا من حقيقته و حقيقة أمته كالعلم و القدرة هو أشرف منهم فلا فضيلة له في ذاته من حيث هويته و ماهيته على سائر الأفراد و هذا قبيح فاسد عندنا فإن جوهر نفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۴۶

النبي ص بحسب هويته التامة أشرف جواهر النفوس الآدمية و أشدها قوة و كمالا- و أنورها و أقواها تجوهرا و ذاتا و هوية بل ذاته بذاته بحيث بلغت إلى غاية مرتبة كل نفس و عقل

كما قال: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل

و إن كان مماثلا لها في الماهية الإنسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۴۷

قوله تعالى **إِنَّمٰا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ**‌ فظهر أن للنفس الإنسانية تطورات و شئونا ذاتية و استكمالات جوهرية و هي دائمة التحول من حال إلى حال و من راجع إلى ذاته- يجد أن له في كل وقت و آن شأنا من الشئون المتجددة.

و أما قولهم إن المحرك الأول يكون لا محالة متحركا بذاته

فهو أيضا صحيح لأن مرادهم من المحرك الأول هو الفاعل المباشر للتحريك و هو إما الطبيعة أو النفس فيما له نفس و قد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوة و مباحث الحركة أي بيان أن العلة القريبة للحركة الطبيعية العرضية كالكمية و الكيفية و الأينية و الوضعية لا بد أن تكون جوهرا متبدل الهوية و الوجود و إن كانت ثابت الماهية و المراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الأفلاك لأنها أيضا صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار أن لها الإدراك و الإرادة و الحركة النفسانية الكمية التي في النبات و الحيوان لأن هذه الحركات طبيعية بوجه و نفسانية أيضا.

و بالجملة فما من حركة ذاتية إلا و مباشرها طبيعة سارية في الجسم و هذه الطبيعة قد ثبت تجددها و تبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان و لا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر إلا أن هذا الجوهر في الفلك و الحيوان و النبات لا ينفك عن النفس بمعنى أن النفس كمال هذا الجوهر و تمامه لا أن الطبيعة في ما له نفس شيء له وجود و النفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود أحدهما طبيعة و الآخر نفس فإن ذلك ممتنع جدا بل كل شخص

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۴۸

طبيعي له ذات واحدة و صورة واحدة و هي وجوده و بها هويته و شخصيته فمن حيث كونها مبدأ الحركات و الانفعالات المادية طبيعة و من حيث إدراكها و تدبيرها نفس.

و أيضا قد علمت في الفصل السابق أن النفس التي فينا هي بعينها مبدأ الحس و الحركة و التخيل و الوهم و التعقل كل ذلك بالبرهان فقد ثبت و تحقق حقية كلام الأقدمين أن المحرك الأول للحركات الذاتية أمر متحرك لذاته يعني بهويته و وجوده- و أن النفس هي المحركة الأولية فيما له نفس إليها يتراقى التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب و ذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها و بها يقع جميع الحركات و الاستحالات حتى القسرية و الاتفاقية و الإرادية لما مر أن مرجعها إلى الطبيعة و النفس

و أما قولهم إن ما يتحرك لذاته فهو لا يموت

فكلام حق لأن مرادهم منه أن ما ينبعث حركته من ذاته و مقوم صورته لا من غير لا يموت فالأجسام بما هي أجسام مائتة لأن مبدأ حركاتها أمر خارج عن جسميتها أعني الجسم بالمعنى الذي هو مادة- و كل ما ينبعث الحركة من ذاته فهو لا محالة متوجه إلى الكمال الذاتي الجوهري- و كل ما يتوجه نحو الكمال بحسب الفطرة الأولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة إلى نشأة أخرى و من دار إلى دار أعلى و الحركة المنبعثة عن الذات ليست

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۴۹

إلا نفسانية و أما هذه الحركات الطبيعية التي للبسائط العنصرية من مكان إلى مكان- فليست منبعثة عن ذات المحرك إذ شرط انبعاثها عن الطبيعة خروجها عن أحيازها الطبيعية- فهي بسبب أمر خارج عن ذات المتحرك و أما حركات المركبات المعدنية و النباتية فهي أيضا مفتقرة في انبعاثها إلى أمور خارجة كحرارة طابخة أو برودة جماعة أو رطوبة مسهلة- لقبول الأشكال و التحولات و غير ذلك و أما الحركة الذاتية التي في الطبيعة فهي و إن كانت منبعثة عن الذات لكن الطبائع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد- و أما جواهر النفوس الحيوانية و طبائع الأجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية بحياة ذاتية لأنها دائمة التشوق إلى منزل البقاء و حركتها إلى الكمال أمر ذاتي لها و تلك النفوس إن كانت عقلية كالنفوس الفلكية و الكاملين في العلم من النفوس الإنسانية فلها حشر إلى الله تعالى في دار المفارقات العقلية و إن لم تكن عقلية بل وهمية أو خيالية فلها أيضا حشر إلى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف و الدنو و السعادة و الشقاوة فإن الشقاوة في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجربزة الشيطانية أو الشهوة البهيمية أو الغلبة السبعية فإنها كمالات لسائر النفوس و رذائل للنفس الإنسانية.

و أما من جعل النفس جسما

أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية و لم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات و الانفعالات بل شبحا برزخيا صوريا أخرويا له أعضاء حيوانية و تلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام و بوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي و يدرك الجزئيات و الحسيات كما اتفق عليه جميع السلاك و المكاشفين و ذلك الجسم هو الصورة التي يراها الإنسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلا مصورا

بجوارح و أعضاء و إنه يرى شخصه في المنام يدرك إدراكات جزئية و يعمل أعمالا حيوانية- فيسمع بإذنه و يرى بعينه و يشم بأنفه و يذوق بلسانه و يلمس ببشرته و يبطش بيده و يمشي برجليه و هذه كلها أعضاء روحانية غير هذه الأعضاء الطبيعية.

و أما قول من قال إنها هي من الأجرام التي لا تتجزى

فأراد بها الأجرام

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۵۰

المثالية التي لا مادة لها و قد مر بيان أنها لا تقبل القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية إذ لا مادة لها فقسمتها بالوهم يرجع إلى إيجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداء لا بجعل جسم معين جسمين و كذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا عبارة عن إيجاد جسم آخر من كتم العدم.

و أما نسبة الكروية إلى النفس

فلأنها أبسط الأشكال و لهذا كانت الأفلاك كرية فالنفس إذا تصورت و تشكلت و وقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالأفلاك لكونها أسهل حركة كما قالوا إذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة إلى الفعل ثم التركيب الاتحادي بين النفس و البدن ثابت عندنا كما ذهب إليه أيضا بعض المتأخرين- فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس متحقق لكونها مبدأ فصله و تمام ذاته و إن لم يتصف بما هو مادة و هي صورة و معلوم أن اعتبار الجنس و الفصل غير اعتبار المادة و الصورة و في الاعتبار الأول كما يتصف الأجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الأجسام و لذلك تشير إلى نفسك بأني كاتب جالس فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل.

و أما قولهم إن الحيوان يستنشق النفس بالتنفس

فالمراد أن في الحيوان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۵۱

روحا بخاريا من قبيل الأجرام الفلكية في الصفا و اللطافة و هو خليفة النفس في البدن الطبيعي و بالنفس يبقى اعتداله و يتغذى بالهواء المعتدل جوهره و لما كان هذا الجوهر- حاملا لقوة الحس و الحركة النفسانية و مفاضا من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي فأطلقوا عليه اسم النفس و قد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة روح بخارى را جان گويند و نفس ناطقه را روان.

و أما من قال إنها ليست هي النفس

بل إن محركها هو النفس و هي فيها و تدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه و يرجع إلى ما أولنا به الكلام السابق عليه فيتوافقان من غير تناقض.

و أما من قال إن النفس نار

و إن هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الأسطقسية بل في الوجود نار أخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الأجسام بالإحالة و التحليل و هي الطبيعة و فوقها نار النفس الأمارة بالشهوة و الغضب و هي التي تطلع على الأفئدة كما

أشير إليها في الكتاب الإلهي و إذا كسرت سورتها بفعل الطاعات و الرياضات صارت النار نورا و النفس الأمارة مطمئنة.

و أما السالكون مسلك الإدراك

فقولهم إن الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه في غاية القوة و الاستقامة فإن المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك و قد علمت أن إدراك الشيء هو وجوده للمدرك و وجود شيء لشيء لا يكون إلا بعلاقة ذاتية بينهما و ليست العلاقة الذاتية إلا العلية و المعلولية و لكن نسبة الصورة المدركة إلى الذات العالمة نسبة المجعول إلى الجاعل لا نسبة الحلول و الانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني و في مباحث الإبصار و غيرهما.

و أما جعل بعضهم النفس من الجنس

الذي كان يراه المبدأ إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء فلعله أراد من المبدإ المبدأ القريب لتدبير الأجسام و تصريفها فمن جعلها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۵۲

نارا أراد بها ما مر ذكره- و من جعلها هواء فلعله أراد به الشوق و المحبة فإن النفس عين المحبة ثم التعبير عن المبدإ الأول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء و للناس فيما يعشقون مذاهب‏و من جعلها ماء فأراد به عين ماء الحياة الذي به حياة كل شي‏ء ذي نفس- كما قال تعالى **وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْ‏ءٍ حَيٍّ** و النفس حياة الجسم كما أن العقل حياة النفس و لهذا عبر بعض الأوائل عن العقل الكل بالعنصر الأول و جعله ماء و ربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفائض منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب- و من سماها أرضا فلكونها في ذاتها قابلة للعلوم و الصور الإدراكية الفائضة عليها من سماء العقل فالنفس القابلة للصور العلمية أرض الحقائق في مرتبة كونها عقلا هيولانيا- فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة كما تنزل الأمطار التي بها يحيى الأرض بعد موتها و قد ورد في الحديث

: إن القلوب يحيى بالعلم كما يحيي الأرض بوابل السماء

. و من رأى أن المبادي هي الأعداد

و جعل النفس عددا أراد من العدد كما أراد أصحاب فيثاغورث و تأويل كلامهم أن المبدأ الأول واحد حقيقي و هو مبدأ الأشياء كما أن الواحد العددي مبدأ الأعداد لكن المبدئية و الثانوية و الثالثية و العشرية في هذه الأعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات فكل ما صار أولا يمكن له أن يصير ثانيا و الثاني منها يجوز أن يكون أولا بخلاف المبدإ الأول تعالى فمبدئيته و أوليته عين ذاته و كذا ثانوية العقل الأول عين ذاته لا يتبدل و كذا مرتبة النفوس بعد مرتبة العقول فإطلاق العدد على المبادي العقلية و النفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيبا لا يمكن تبدله فالعددية فيها ذاتية و في غيرها عرضية فهي الأعداد بالحقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۵۳

كما أن الوحدة و الأولية ذاتية للحق الأول و فيما سواه إضافية فهو الواحد الحق- و ما سواه زوج تركيبي.

و أما من رأى منهم أن الشي‏ء إنما يدرك شبيهه

و أن المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقوله حق و صواب و قد تكرر منا في هذا الكتاب أن المدرك دائما من جنس المدرك فاللمس يدرك الملموسات و هو من جنسه و كذا الذوق يدرك المذوقات و هو من جنسه و النور البصري يدرك المبصرات و الخيال يدرك المتخيلات و الوهم يدرك الوهميات و العقل للعقليات و بالجملة كل قوة إدراكية إذا تصور بصورة المدرك- يخرج ذاته من القوة إلى الفعل و لا شبهة في أن القوة القريبة و الاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء و فعليته ثم إنك قد علمت بالبرهان القطعي- اتحاد العقل بالمعقولات و الحس بالمحسوسات و الاتحاد أشد من الشبه و علمت أن النفس إذا صارت عقلا تصير كل الأشياء و هي أيضا الآن تتحد بكل من الأشياء التي تستحضرها في ذاتها أعني صور تلك الأشياء لا أعيانها الخارجة عنها و لا يلزم من ذلك تركيب النفس من تلك الأمور الخارجية و لا من صورها أيضا بل كلما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعا للأشياء و أشد بساطة إذ البسيط الحقيقي كل الأشياء كما مر برهانه.

و أما قول الجامعين بين الأمرين الإدراك و الحركة فإذا صح تأويل الكلام في كل واحد منهما صح في المجموع.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۲۵۴

و أما المعتبرون أمر الحياة في سلوك معرفة النفس فمن قال إن النفس حرارة غريزية فالحار الغريزي قد ثبت أنها جوهر سماوي منبعث في البدن عن النفس و تفعل النفس به الأفعال الطبيعية و النباتية و الحيوانية و هذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني- و هو عندنا بسيط غير مركب من الأسطقسات و قد مر أنه خليفة النفس و متصل بها.

و من قال إنها برودة

فلعله تجوز بها عن كيفية حالها و علمها اليقيني أو راحة البدن بها و سلامته عن الآفات ما دامت النفس حافظة للمزاج.

و أما من قال إنها الدم

فالدم لكونه مركب الروح البخاري و هو يجري في كل البدن و بتوسطه تسري الحياة في الأعضاء فأطلق اسم النفس عليه إما من باب الاشتراك أو التجوز و إطلاق النفس على الدم شائع في هذا الزمان أيضا.

و أما من قال إن النفس تأليف

أراد به المؤلف بالكسر لأنها يؤلف بين عناصر البدن و أجزائها على نسبة وفقية فيها أحدية الجمع أو أراد به المؤلف بالفتح لأن جوهرها مؤلف من معان و صفات على نسبة معنوية شريفة نورية ينشأ منها النسبة الاعتدالية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۲۵۵

المزاجية في البدن و هذه كأنها ظل لها و حكاية عنها فإن جميع ما يوجد في العالم الأدنى الطبيعي من الصور و أشكالها و أحوالها توجد نظائرها في العالم الأعلى على وجه أشرف و أعلى.

و أما قول من قال إنها هو الإله

فلعله أراد به الفناء في التوحيد الذي نقل عن أكابر الصوفية لا المعنى الذي ادعاه الفراعنة و الملاحدة تعالى عما يقوله الملحدون.

و أما من قال إنه تعالى في كل شيء بحسبه

و يكون في شيء طبعا و في شيء عقلا فلست أصحح كلامه حذرا عن سوء الأدب لكني أقول النفس الإنسانية في شيء طبع و في شيء حس و في شيء خيال و في شيء عقل فهي الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام الذائق اللامس الغاذي النامي المولد و هي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا و صفة و خليفة له في هذا العالم ثم في العالم الأعلى و جعل معرفتها سببا لمعرفته تعالى فهذا ما تيسر لنا في تأويل رموزهم- و إظهار كنوزهم.

ثم إن في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم بعض مناقشات

و أبحاث نريد أن نشير إليها.

الأول في قوله أما الذين تعلقوا بالحركة

فأول ما يلزمهم من المحال أنهم نسبوا السكون إلى النفس فإن كان تحركها علة للتحريك فلم يخل تسكينها إما أن يصدر عنها و هي متحركة بحالها فيكون نسبة تحركها بذاتها إلى التحريك و التسكين واحدة إلى آخره فإنا نقول التحريك البدني الذي ينسب إلى تحريك النفس ليس المراد به هذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٨، ص ٢٥٦

التحريك المكاني الإرادي الذي ينبعث من النفس بواسطة دواع خارجية و أمور لاحقة- و أسباب معدة للحركة الإرادية من مكان إلى مكان جلبا للنفع أو الملائم و دفعا للضار أو المؤلم إنما المراد بذلك التحريك ما يقع به حركات الاستحالية الطبيعية التي يقع بها التغذية و التنمية و النضج و الإحالة و غيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها لحظة- و هي حركة الحياة و مقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن- ففاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحياة الحيوانية ذاتية و أما فاعليتها للحركات الإرادية فهي أمر عرضي بمشاركة الأسباب الخارجية و نسبة هذه إلى تلك كنسبة الكتابة إلى تصوير الأعضاء و كنسبة طبخ الطعام في القدر إلى هضم الغذاء في المعدة- و بالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن حيا و لا ينتهي إلى تسكين ما دامت النفس نفسا و البدن بدنا.

و الثاني في قوله فقد عرفت بما سلف أنه لا متحرك إلا من محرك

و أنه ليس شيء متحركا من ذاته.

أقول حق أن كل متحرك يحتاج إلى محرك غيره لكن قد مر أن كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الأربع العرضية يحتاج إلى محرك يفيد لها الحركة- و كل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج إلى جاعل يجعلها متحركا و قد مر الفرق بين عوارض الوجود و عوارض الماهية و كذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة و الفعل و بين اختلافها بحسب التحليل الذهني كما في الوجود و الماهية و الحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده و المحتاج في الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يفيد ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود إذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهية خارجا بل ذهنا و على أي الوجهين فحاجة كل متحرك إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٨، ص ٢٥٧

محرك غيره ثابت و كذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك.

الثالث أن قوله هذه الحركة لا يخلو إما أن يكون مكانية أو كمية أو كيفية

أو غير ذلك إلى آخره.

مدفوع بأن هذه الحركة خارجة عن الأقسام المذكورة لأنها حركة جوهرية اشتدادية و لم يقم برهان في نفي الاشتداد الجوهري و ما ذكره الشيخ في إبطاله قد مر بيان ضعفه و وهنه.

الرابع أن قوله و أما الحركة على سبيل الاستحالة

فإما أن تكون حركة عن كونها نفسا فيكون إذا تحركت لا تكون نفسا و إما حركة في عرض من الأعراض- فأول ذلك أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها إلى آخره.

أقول فيه إن الشيخ قد خلط في كل موضع أراد إبطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود و الماهية و جعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۵۸

إلى ماهية أخرى بالفعل و ليس الأمر كذلك فإن الأشد و الأضعف و إن كانا متباينين في النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلا لهما بالفعل و أما عند الحركة الاشتدادية فللكل وجود واحد شخصي زماني له ماهية واحدة لها في كل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه فالحركة في الأكوان الحيوانية مثلا لا يستلزم إلا خروج المتحرك من كون حيواني إلى كون آخر حيواني لا خروج الحيواني من الحيوانية إلى غيرها كالفلكية مثلا إذ كل ما يقبل الأشد و الأضعف يجوز فيه الاشتداد و التضعيف و مقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في أنه يقبلهما فجاز لبعض أنواعه المتعلقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية فكما أن الاشتداد لا يخرج السواد إلى غير السواد بل يخرجه من نوع منه إلى نوع آخر أو من شخص فقط إلى شخص آخر إما بالقوة كما في أوساط الحركة أو بالفعل كما في انتهاء الحركة فكذلك لا يخرج الجوهر إلى مقولة أخرى و لا إلى جنس آخر غير ما كان إلا في حركات كثيرة يؤدي بالمتحرك إلى غير جنسه كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۵۹

إلى غير جنسه و كالإنسان في استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكة أو في اعوجاجاته و تنقصاته حتى يصير شيطانا أو بهيمة ثم إن نفسية النفس و إن كانت إضافة وجودية لها إلى البدن فلا يلزم من حركتها على الإطلاق لا كونها نفسا.

و أما ما ذكر أن حركة النفس إذا كانت في عرض من الأعراض يلزم أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها فلأحد أن يقول إنهم لم يدعوا إلا أن المحرك للشيء المنفعل القابل للحركة لا بد و أن يتحرك في ذاته و ذلك لا يستلزم أن يكون حركة المتحرك من نحو حركة المحرك و لم يدعه أحد و في كثير من الأشياء التي يحرك شيئا- بأن يتحرك نرى الأمر على خلاف ما ذكره فالتحريكات السماوية الصادرة من نفوسها في أجرامها وضعية و هي تابعة لحركاتها النفسانية الإرادية كما اعترف به الشيخ في التعليقات و غيرها فأي محال يلزم في أن يكون تحريكات من النفس في البدن بالإحالة و غيرها و هي تابعة لحركاتها الوجودية أو الإرادية.

الخامس أن قوله ثم من المحال ما قالوه من أن الشيء يجب أن يكون مبدأ حتى يعلم ما وراه

فإنا نعلم و ندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمباد لها إلخ.

أقول فيه إن المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة المحفوظة بحفظه إياها و لا شك أن النفس مبدأ فاعلي للصور الموجودة في قواها و مداركها و أما الصور العقلية المدركة للنفس فإن النفس في الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدأ قابلي لها و إذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة إياها و الشيخ قد ذكر في كتاب المبدإ و المعاد في فصل ذكر فيه أن العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي أن القوة العقلية تجرد الصورة عن المادة فتكون خالقة و فاعلة للصور المعقولة و قابلة لها معا و قال في فصل آخر منه إن القوة العقلية تعمل في المحسوس عملا تجعله معقولا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٢٦٠

الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقة الإنسانية تجردا تاما عقليا و كيفية حدوثها و فيه فصول

فصل (١) في أن النفس الناطقة ليست بجسم و لا مقدار و لا منطبعة في مقدار و فيه حجج

الأولى أن لها أن تدرك الكليات و الطبائع الكلية

من حيث عمومها و كليتها و الكلي بما هو كلي أي طبيعة عامة لا يمكن أن يحل جسما و لا أن ينطبع في طرف منقسم أو غير منقسم منه أما أنه لا يمكن أن يوجد في طرف غير منقسم منه- فلأن النقطة يمتنع أن يكون محلا لصورة عقلية فلأنها لا تخلو إما أن يكون لها تميز- عن الشيء الذي هي نهايته أو لا يكون فإن لم يكن امتنع حصول الصورة المعقولة فيها- دون المحل الذي هي طرفه بل كما أن النقطة طرف ذاتي له فكذلك إنما يجوز أن يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار و يكون كما أن الحال يتقدر بذلك المقدار بالعرض فكذلك تناهيه بطرفه بتناهي المحل بها بالعرض و إن كان لها تميز عن ذلك المقدار في الوجود فهو محال و إلا لكانت النقطة منقسمة كما بين في موضعه.

و اعترض هاهنا بأن عدم التميز في النقطة عن المحل و إن كان مسلما لكن لا نسلم أنه لا يحل فيها إلا نهاية ما يحل في ذلك المقدار فإن ما ذكرتم منقوض بالألوان- و الأضواء الحاصلة في السطوح دون الأعماق و كذا حال المماسة و الملاقاة.

و الجواب أن السطح له اعتباران اعتبار أنه نهاية للجسم و اعتبار أنه مقدار منقسم في جهتين فقبوله الألوان و الأضواء و غيرهما من جهة أنه عبارة عن امتدادي الجسم- لا من جهة أنه نهاية له.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٢٦١

و أيضا لا بد في قابلية الشيء أن يكون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتى يقبل كيفية أو صفة و ليس للنهاية بما هي نهاية اختلاف قوة أو حالة استعدادية في القابلية- فلو كان للنقطة مثلا إمكان أن يقبل صورة عقلية لكانت دائمة القبول لها لعدم تجدد حالة فيها فرضا فكان المقبول حاصلا فيها أبدا إذ المبدأ دائم الفيض فلا يتراخى فيضه إلا لعدم صلوح القابل و المفروض أن الصلوح و الاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم من ذلك أن يكون جميع الأجسام ذوات النقطة عاقلة و وجب أن يكون العاقل عند موته عاقلا- لوجود قابل العاقلية فيه فالتالي باطل فالمقدم كذلك و أما أنه يمتنع أن تحل الصورة المعقولة من الجسم شيئا منقسما فهو أن كل مقدار منقسم أبدا و الحال في المنقسم منقسم- فيلزم أن يكون الصورة العقلية منقسمة أبدا لا يقف إلى حد ينتهي القسمة إليه

و ذلك [كون الصورة العقلية منقسمة أبدا] محال بوجوه

أحدها أنها لو انقسمت لكان انقسامها إلى جزءين متشابهين أو جزءين مختلفين

و الأول محال.

أما أولا فلأن كل واحد من الجزءين يجب أن يكون مخالفا بوجه لكله لامتناع كون الكل مساويا لجزئه من جميع الوجوه و تلك المخالفة ليست بحسب الحقيقة و لوازمها- و إلا لم يكن الانقسام إلى جزءين متشابهين فإذن المخالفة بشيء من العوارض المادية مثل المقدار و الشكل فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هذا خلف.

و أما ثانيا فلأن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطا لكون الصورة معقولة أو لا يكون- فعلى الأول وجب أن يكون الجزءان متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء.

و أيضا فقبل ورود القسمة وجب أن لا تكون معقولة لفقدان الشرط.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٢٦٢

و أيضا الشيء الذي هذا حاله يجب أن يكون منقسما و ليس كل معقول كذلك- و إن لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع و تفريق و يكون في أقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة- لأن جزء تلك الماهية مساوية لكلها في الماهية و محل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول في بعض محلها فيكون حلولها في ذلك المحل عارضا غريبا و الكلام في الصورة المجردة هذا خلف.

فإن قلت أ ليست الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهة بإضافة زوائد كلية- مثل المعنى الجنسي كالحيوان فإنه تنقسم إلى حصص كحصة الإنسان و حصة الفرس منه- و الحصتان غير مختلفتين بالماهية فإن حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصهالية مساوية لحيوانية الإنسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع و الحقيقة فقد وقع انقسام الكلي إلى أقسام متشابهة مع أن تلك الأجزاء ليست ذوات المقادير و الأشكال الجزئية- فيقال هذا غير ذلك و هذا جائز لأنه بإلحاق كلي بكلي بل هذا تركيب و ذاك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٢٦٣

تجزية مثلا إلحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الإنسان يجعله مخالفا للحيوان الذي هو حصة الفرس و قسمة الكل إلى الجزء يوجب مساواتهما فلو كان أجزاء الصورة العقلية كأفرادها و جزئياتها لزم أن يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من أجزائها فلم تكن القسمة مقدارية و المفروض أنها مقدارية هذا خلف و بالجملة فانقسام الحيوان إلى الإنسان و الفرس و غيرهما قسمة الكلي إلى الجزئيات و هي عبارة عن ضم قيود متخالفة إلى المقسم و القسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل إلى الأجزاء و بينهما فرق ظاهر و أما أنه يمتنع انقسام هذه الصورة إلى جزءين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الأجزاء لا محالة هي الأجناس و الفصول- لكن الأجزاء المفروضة في الصورة العقلية بحسب الأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومة التي هي الأجناس و الفصول لتلك الصورة غير متناهية و هو محال.

و أيضا فلأن كل كثرة فإن الواحد و المتناهي فيها موجود فلو كان هناك أجزاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۶۴

غير متناهية لكان لكل واحد منها ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام إلى جزءين مختلفي الماهية و أيضا فبتقدير أن تكون تلك الصورة مركبة من مقومات غير متناهية و لكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم أن يكون للجسم أجزاء غير متناهية بالفعل و ذلك أيضا محال.

و أيضا إذا فرضنا قسمة فوقع الفصل في جانب و الجنس في جانب ثم إذا فرضنا القسمة على نحو آخر فلا يخلو إما أن يقع في كل جانب نصف فصل و نصف جنس فيكون ذلك انقساما إلى جزءين متشابهين و قد مر إبطاله أو يوجب انتقال الجنس و الفصل- إلى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم أن يكون مجرد الفرض يوجب تغير مكان أجزاء الصورة العقلية و يكون محالها و مواضعها بحسب إرادات المريدين و فرض الفارضين.

الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية

أن نقول لكل شي‏ء حقيقة هو بها هو و تلك الحقيقة لا محالة واحدة و هي غير قابلة للقسمة أصلا فإن القابلة للقسمة يجب أن تبقى مع القسمة و العشرة من حيث إنها عشرة لا تبقى مع الانقسام فإن الخمسة ليست جزءا للعشرة بما هي نوع من الأنواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات- و ليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزءا فإذا انقسمت العشرة و حصلت الخمستان فهما جزءان للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة و الكثرة فيها بالنسبة إلى المعدود لا بالنسبة إلى نفسها فإن العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس و وحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة إذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة إن كان حالا في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه و من انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم أو مأخوذ بما هو غير منقسم هذا خلف.

أقول هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم و عندهم أنه من أقوى البراهين الدالة على تجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية و هي جميع النفوس البشرية و قد سبق منا أن التجرد العقلي غير حاصل لجميع النفوس البشرية و عندي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۶۵

أن هذا البرهان غير جار في كل نفس بل إنما يدل على تجرد العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الأمر سواء كانت بحسب ذاتها المقتضية للتجرد أو بحسب تجريد مجرد و نزع منزع ينزع معقولها من محسوسها و تلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوة و العقل الاستعدادي إلى حد العقل بالفعل و المعقول بالفعل و هذا العقل يوجد في بعض أفراد الناس دون الجميع و ذلك لأن الذي يدركه أكثر الناس من الطبائع الكلية وجودها في أذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان فإن ماهيته موجودة في الخارج بعين وجود الأشخاص و لها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصا بمكان معين و وضع خاص و لا أيضا من حيث ماهيته المشتركة بقابل للقسمة المقدارية الجزئية و كذلك إذا وجدت ماهيته في ذهن أكثر الناس- فإنها توجد تلك الماهية بعين وجود صورة متخيلة لكن للذهن أن يعتبرها بوجوه من الاعتبار فهي من حيث كونها صورة شخصية

موجودة في قوة إدراكية جزئية تكون جزئية متخيلة و من حيث اعتبارها بما هي هي أي بما هي حيوان بلا اشتراط قيد آخر لا يكون متخيلة و لا محسوسة و لا معقولة أيضا لأنها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود و إن كانت موجودة في الواقع بوجود ما تتحد به من الصورة و من حيث اعتبارها مشتركة بين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۶۶

كثيرين تكون معقولة مجردة فحينئذ نقول إن الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان- ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود تجردي كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلها أيضا مجردا بل الموجود منها في الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا و بحسب بعضها كليا و بحسب بعضها مطلقا و كذلك الصورة الخارجية من تلك الماهية و نحن لا نسلم أن كل واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات- أو يمكن لنفسه أو يتصور أمرا ذهنيا من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين- مجرد عن الخصوصيات و القيود الجزئية و كذلك نقول إيرادا على الوجه الثاني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۶۷

لا نسلم أن لكل شيء وحدة تقابل الانقسام من كل جهة حتى يلزم أن يكون صورتها أيضا كذلك فإن كثيرا من الأشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعدد- أو عين قبول القسمة بالقوة كالأجسام و المقادير فإن العشرة و إن كانت حقيقة واحدة- لكن تلك الوحدة عين كثرة الآحاد التي يتألف منها العشرة و هذه الكثرة غير مقابلة لها و إنما يقابلها كثرة أخرى هي كثرة العشرة أعني العشرات تقابل وحدة العشرة التي هي عين كثرة الأجزاء أي الأعشار فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الأعشار و كذا وحدة الخمسة هي عين كثرة الأخماس و قد مر أن العدد من الأشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة.

أيضا حيث إن وحدته عين الكثرة و كذلك الأجسام و المقادير و سائر المتصلات- وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية أو الخارجية لأن وحدتها نفس متصليتها و ممتديتها و امتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة أو فعلا فأنى توجد في مثل هذه الأشياء نحوا من الوحدة التي لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة و لا تغاير حيثية الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة فافهم هذا المعنى فإنه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفا حيث أراد أن يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال إن الكثير من حيث هو كثير موجود و الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد و قد مر ما فيه من القول.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۶۸

و لهم في هذا المسلك وجه آخر و هو أن نفرض الكلام في الأمور التي يستحيل عليها القسمة عقلا مثل الباري سبحانه و الوحدة و أيضا مثل البسائط التي يتألف منها المركبات- فإن الحقائق إذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة أن كل كثرة فالواحد فيها موجود و حينئذ يقال العلم المتعلق بها إن انقسم فإما أن يكون كل واحد من أجزائه علما أو لا يكون فإن لم يكن أجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الأجزاء

فكلامنا في تلك الهيئة و هو أنها لو انقسمت لكان لها أجزاء- فإن كان أجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء- كل ذلك المعلوم أو أجزاءه فإن كان كله لزم أن يكون جزء الشيء مساويا لكله من جميع الوجوه و ذلك محال و إن كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا أن هذه الحقائق لا بعض لها و لا جزء قالوا هذا الوجه أحسن الوجوه المذكورة أقول لا نسلم أن كل واحدة من النفوس البشرية أمكنها أن يتصور حقيقة هذه البسائط و أكثر الناس إنما يرتسم في أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أشباح خيالية و حكايات متقدرة و أنى لهم معرفة الباري جل ذكره و الجواهر البسيطة العقلية نعم الحجة المذكورة أصح البراهين على تجرد النفوس العارفة بالله و الصور المفارقة- و تلك النفوس قليلة العدد جدا و أما سائر النفوس فهي مجردة عن الأجسام الطبيعية- لا عن الصور الخيالية.

و أما اعتراضات بعض المتأخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة.

منها أن النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما أو غير منقسم فعلى الأول لزم حلول غير منقسم في منقسم و على الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى.

و منها النقض بالوحدة فإنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثرة حالة في الجسم.

و منها النقض بالإضافة فإن الأبوة مع أنها غير قابلة للانقسام حالة في الأب.

و منها أن القوة الوهمية قوة جسمانية و العداوة التي تدركها أمر غير منقسم- لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة إذ لا نصف لها و لا ربع و كذا الصداقة و غيرها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۶۹

أقول أما اندفاع الأول فالتحقيق أن النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها للجسم باعتبار تناهي امتداده و انقطاعه فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتناهي و لهذا قيل الأطراف عدمية لأن محلها من حيث إنه محلها مشتمل على معنى عدمي و هو النفاد و الانقطاع بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفة به.

و أما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مرارا أن وحدة الجسم تقبل الانقسام- لأنها نفس اتصاله و امتداده و كذا وجوده فإنه عين جسميته و العجب أن وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات لا بالعرض كسائر العوارض التي تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لأن وحدة الجسم نفس وجوده و عين هويته الشخصية.

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسلم أن جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الأجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة و المماسة و غيرها- فهي منقسمة بانقسام المحل فإن محاذاة نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم- و محاذاة ربعه ربع محاذاة كله و منها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته بل من حيث معنى آخر تنضاف إليه فهي لا يلزم أن تكون منقسمة بانقسام محله كأبوة زيد مثلا- فإنها غير عارضة له من حيث جسميته و مقداريته بل من جهة أخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۲۷۰

و أما اندفاع الرابع فقد سبق أن القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن إضافتها- و كذلك حكم مدركاتها.

الحجة الثانيةو هي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات

و اعتقد أنها أجل ما عنده في هذا الباب ثم إن تلامذته أكثروا من الاعتراضات عليها و الشيخ أجاب عنها و تلك الأسئلة و الأجوبة رأيتها متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات وقعت بين الشيخ و تلامذته فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سانحة لنا في الإتمام- فالحجة أنا يمكننا أن نعقل ذواتنا و كل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فإذا لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صورة أخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا- و إما أن يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا و الأول محال لأنه جمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فإذن النفس جوهر قائم بذاته- و كل جسم و جسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني.

قال السائل إنا لا نسلم أن إدراكنا لذاتنا يقتضي أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا لم لا يجوز أن يكون هو أثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا- فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر فلا يكون ذلك الأثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين.

قال المجيب قد سبق أن الإدراك ليس إلا بثبوت حقيقة الشيء فقوله إنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٨، ص ٢٧١

يحصل لنا أثر منه فنشعر بذلك الأثر إما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمرا مغايرا لذلك الأثر تابعا له فإن كان نفس ذلك الأثر فقوله فنشعر بذلك الأثر لا معنى له بل هو مرادف لقوله يحصل لنا أثر و إن كان الشعور تبعه فإما أن يكون ذلك الشعور- هو حصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غيره فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء و معناه و إن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن يحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر فيكون ماهية الذات غير موجودة إلى أن حصلها ذلك الأثر فلا يكون تلك الماهية متأثرة بل متكونة هذا خلف و إن كانت ماهية الذات لنا بحال أخرى من التجريد و التجديد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجدد المتجرد و كلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين.

قال السائل سلمنا أنا نعقل ذواتنا و لكن لم قلتم بأن من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات و إلا لكنا إذا عقلنا الإله و العقول الفعالة وجب أن يحصل لنا حقائقها.

قال المجيب الحاصل فينا من العقل إن أمكننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع و الطبيعة لا من جهة الشخص لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال- و المعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع و الماهية و لا بالعوارض أصلا و لا تفارقه بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما هو هو بالنوع و أما العقل الفعال و ما يعقل منه فهو هو في المعنى و ليس هو هو في الشخص أقول الحق أن الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد أشخاصها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٨، ص ٢٧٢

لا في الخارج و لا في الذهن إذ البرهان قائم على أن نوع كل واحد من الجواهر المفارقة- منحصر في تشخص العقول من لوازم نوعياتها و لو تعددت أفراد ماهية واحدة لكان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٨، ص ٢٧٣

امتیاز كل من تلك الأفراد بعرض غير لازم للطبيعة و العرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه إلى فاعل منفصل الذات و قابل ذي تجدد و انفعال فلم يكن المفارق مفارقا هذا خلف فالأولى في الجواب أن يقال الحاصل في نفوسنا من تلك الحقائق البسيطة- ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر المفارق و مفهوم العقل أو غير ذلك.

قال السائل فإذا ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الإله فيكون ماهية الإله تعالى مقولة على كثيرين في الخارج.

قال المجيب البرهان إنما قام على أن تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج فأما على كثيرين في الذهن فلم يقم.

أقول حاشا الجناب الإلهي أن يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لا في الخارج و لا في الذهن كيف و ذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا أتم منه و لا

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۷۴

مكافيء له إذ كل ما له ماهية كلية يكون تشخصه زائدا عليه و كذا الوجود لكونه عين التشخص فكل ماهية أو ذي ماهية فهو ممكن الوجود فالحق في الجواب أن يقال نحن لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرف بخواص و لوازم إضافية أو سلبية.

قال السائل سلمنا أن من عقل ذاتا فإنه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز أن يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها كما أن القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة الوهمية كما أنكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة.

قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك و إلا لم يكن المشعور بها هو الشاعر و أنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك و أنك أنت الشاعر و المشعور به.

و أيضا فإن كان الشاعر بنفسك قوة أخرى فهي إما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك و هو المطلوب و إن كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم- فنفسك إما أن تكون قائمة بذلك الجسم أو لا تكون فإن لم تكن وجب أن لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه و لا إدراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك و رجلك و إن كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك و حصلت فيه تلك القوة الشاعرة بنفسك فتلك النفس و تلك القوة وجودهما لغيرهما و لا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لأن ماهية القوة و النفس معا لغيرهما- و هو ذلك الجسم.

قال السائل تقريرا لهذا البحث لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته إلى ذاتي كنسبة المرآة إلى البصر.

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۷۵

قال المجيب الذي يتوسط فيه المرآة إن سلم أنه مصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية أن يتصور في الحدقة فكذلك هاهنا لا بد و أن ينطبع صورة ذاتنا مرة أخرى في ذاتنا.

قال السائل لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول صورة أخرى في ذاتي- بيانه أني حال ما أعقل نفس زيد إما أن لا أعقل نفسي و هو محال لأن العاقل للشيء- عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلا و في ضمنه كونه عاقلا لذاته و

إما أن أعقل نفسي في ذلك الوقت و حينئذ لا يخلو إما أن يكون الحاصل في نفسي من نفسي- و من زيد صورتان أو صورة واحدة فإن كانت واحدة فحينئذ أنا غيري و غيري انا- إذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها أعراضي و مرة أخرى يكتنفها أعراض زيد و إما أن كان الحاصل صورتين فهو المطلوب.

قال المجيب أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك و إذا عقلت إنسانية زيد- فقد أضفت إلى ذاتك شيئا آخر و قرنته به فلا يتكرر الإنسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار و اعلم أن الفرق حاصل بين الإنسانية المطلقة المعتبرة بذاتها و بين الإنسانية- من حيث إنها كلية مشترك فيها بين كثيرين فإن الأول جزء ذاتي و أما الإنسانية العامة فهي الإنسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي قال السائل إن القسم الذي أخرجتموه أيضا باطل بيانه انا إذا قلنا موجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٢٧٦

لذاته يفهم منه معان ثلاثة- أحدها أن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره.

الثاني أن ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم و هذان القسمان باطلان لأنهما سلبيتان و المدركية أمر ثبوتي و هو عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم.

و الثالث أن ذاته مضافة إلى ذاته و ذلك أيضا محال لأن الإضافة تقتضي الاثنينية- و الوحدة تنافيها لا يقال إن المضاف و المضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره و لا يمكن نفي العام بنفي الخاص فإن هذه مغالطة لفظية كما إذا قيل المؤثر يستدعي أثرا و ذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره فيلزم منه صحة أن يكون الشي‏ء مؤثرا في نفسه فكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا.

قال المجيب حقيقة الذات شي‏ء و تعينها غير و الجملة التي هي الأصل و التعين شي‏ء آخر و هذا لا يختلف سواء كان التعين من لوازم الماهية كما في الإله و العقول الفعالة أو لا يكون كذلك كما في الأنواع المتكثرة بأشخاصها في الوجود و هذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الإضافة و لهذا التحقيق صح منك أن تقول ذاتي و ذاتك.

أقول هذا الجواب ضعيف فإن البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران الذات و التعين و قد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف و تحقيق مسألة العلم.

قال السائل هذه الحجة منقوضة بإدراك الحيوانات أنفسها مع أن أنفسها غير مجردة و لا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها تطلب الملائم و تهرب عن المنافر و ليس طلبها لمطلق الملائم و إلا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها و أيضا لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم و ذلك كلي فتكون البهيمة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٢٧٧

مدركة للكليات و ليست كذلك فإذن البهيمة تطلب ما يلائم لنفسها و إدراكها له يستلزم إدراكها لنفسها المخصوصة فإن العلم بإضافة أمر إلى أمر يقتضي العلم بكلا المتضايفين.

قال المجيب إن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها و نفوس الحيوانات الأخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها في آلات أوهامها كما تشعر بأشياء أخر بحواسها و أوهامها في آلات تلك الحواس و الأوهام فالشي‏ء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس و له علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات و هو الذي تدرك به أنفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك

الإدراك لا يكون بذواتها و لا في آلة ذواتها التي هي القلب بل في آلة الوهم بالوهم- كما أنها تدرك بالوهم و بآلته معان أخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في آلة ذواتها و هي القلب و مرة في آلة وهمها و هي مدركة من حيث هي في آلة الوهم.

قال السائل فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات.

قال المجيب لأن القوة المدركة للكليات يمكنها أن يدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فإذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد مركب من أمور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر و أعني بتلك الأمور حقيقة ذاتنا و الأمور المخالطة لها و يجوز أن يتمثل لنا حقيقة ذاتنا و إن كانت سائر الأمور غائبة عنا و إدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۷۸

أقول هذا في الحقيقة رجوع عن هذه الحجة إلى الحجة الأولى و الحق أن نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها إدراكا خياليا لا بآلة الخيال بل بهوياتها الإدراكية و ذلك يقتضي تجردها عن أبدانها الطبيعية دون الصور الخيالية و قد مر منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم و الفرق بين نفوسها و نفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد و الصور و الأشكال و غيرها.

قال السائل ليس إذا أمكننا أن نميز ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج يعني هذا التفصيل شيء نفعله و نفرضه في أذهاننا و أن ما عليه الوجود بخلاف ذلك و هذا غير مختص بما إذا أدركنا ذواتنا كلية أو جزئية مخلوطة.

ثم [بل] التحقيق أن كل ما يدرك شيئا فله ذلك المدرك كليا كان أو جزئيا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۷۹

و الحمار إذا أدرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فإذن على كل الأحوال الحمار ذاته موجودة له و ليس ذلك إلا قوة واحدة فذاته مجردة له.

و مما يبطل قولكم أن المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته أن نقول المدرك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوة أخرى فإن كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار و إن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته- و قد أبطلناه أولا.

و أيضا لو سلمنا أن الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد.

و أيضا فإذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب أن يكون آلة التوهم حية بتلك النفس كما أن آلة النفس حية بها.

و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا حصول تلك الصور في الوهم يشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس و حصولها في آلتها الخاصة كحصول الخضرة الأصلية من الطبيعة هذا تمام ما قيل في هذا المقام و التحقيق ما لوحناه إليك من الكلام

الحجة الثالثة و هي قريبة المأخذ من الأولى

أن نفوسنا يمكنها أن تدرك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۸۰

الإنسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الأشخاص الإنسانية كلها و لا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين و شكل معين و إلا لما كان مشتركا بين الأشخاص- ذوات الأوضاع المختلفة و الأشكال المختلفة و ظاهر أن هذه الصورة المجردة أمر موجود- و قد ثبت أن الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها في الذهن فمحلها إما أن يكون جسما أو لا يكون و الأول محال و إلا لكان له كم معين و وضع معين بتبعية محله- و حينئذ يخرج عن كونه مجردا و هو محال فإذن محل تلك الصورة ليس جسما فهو إذن جوهر مجرد.

و لقائل أن يقول الصورة الكلية المعقولة من الإنسان هل لها وجود أم لا فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون كذا و إن كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالة في نفس إنسانية شخصية لاستحالة أن توجد المطلقات في الأعيان و هي من حيث إنها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الأشخاص أما أولا فلأن الأمر الشخصي لا يكون مشتركا فيه و أما ثانيا فلأن الصورة عرض قائم بالنفس و الأشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن أن يقال إن حقيقة الجواهر القائمة بذاتها عرض قائم بالغير.

فإن قالوا إن المعني بكون تلك الصورة كلية أن أي شخص من الأشخاص

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۸۱

الإنسانية سبق إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير و لو أن السابق إليها هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر.

فنقول إذا كان المعني بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز أن يحصل هذه الصورة- على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلا في الدماغ من مشاهدة إنسان معين صورة- بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص أي إنسان شئت لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة.

فإن قالوا لأن تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين و شكل معين و ذلك يمنع من كونها كلية.

قلنا و كذلك الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية و تكون عرضا قائما بمحل معين و ذلك يمنع عن كونها كلية فإن كان ما يحصل للصورة- بسبب حلولها في الجسم من الشكل و المقدار بالعرض مانعا من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية و العرضية وجب أن يكون مانعا من الكلية و إن أمكن أن يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار و إن كان اعتبار وحدتها و شخصيتها و حلولها في النفس الشخصية مانعا من كون الصورة كلية جاز أيضا أن يؤخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ و غيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كلية و إن كان باعتبار مقدارها و شكلها و وضعها جزئية و بالجملة فالصورة سواء كانت في النفس أو في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه- لأن وحدتها الشخصية مانعة من العموم و الكلية ثم إنها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار آخر.

أقول هذا إشكال صعب الانحلال مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي- و مباحث الكليات في علم الميزان و قد تفصينا عنه بأن مناط الكلية و الاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلي فالصورة و إن كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية و التعين الذهني و التشخص العقلي لا ينافي كون الصورة متساوي النسبة إلى كثيرين و لا يمنع التشخص العقلي الكلية و إنما المانع عن العموم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۸۲

و الاشتراك هو الوجود المادي و التشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص و أين خاص و مقدار خاص فتختلف نسبة هذا الشخص إلى غيره من الأشخاص الجسمانية- و الهويات المادية ذوات الأوضاع المختلفة و ليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركا فيها غير و اعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص غير لأن ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أشد و أوسع من أن ينحصر في حد جزئي و يقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول و جميع المعاني و الماهيات في أنفسها و بحسب حد معناها مما لا يأبى عنه الحمل على كثيرين.

و كذلك إذا وجدت بوجود عقلي غير مقيد بوضع خاص و مقدار خاص إذ الوجود العقلي نسبتها إلى جميع الأوضاع و المقادير و الأمكنة نسبة واحدة فالصورة العقلية لماهية الإنسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها و من حيث ماهيتها و معناها محمولة على كثيرين.

ثم إنك قد علمت من طريقتنا في العقل و المعقولات أن التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضيا و يلزم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني و هاهنا و مباحث علم الباري بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها و بمبدعها و هي في باب الوجود و التجوهر أقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها مفتقرة الوجود إلى المواد المتجددة الانفعالات و الاستحالات.

و أما الكلام في صحة هذا البرهان و دلالتها على تجرد النفوس.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۸۳

فأقول إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الإنسانية- لا النفوس العامية إنما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية و يشاهدها من حيث عقليتها و نحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الأعداد الذي لا يحصل إلا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود و الزوائد و الخصوصيات و بالجملة كل من يمكن له أن يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص و مكان خاص و وضع خاص و زمان خاص و كذا تعقل صورة الإنسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بأن يكون إنسانا بحتا يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانية من الوضع الخاص و الكم الخاص و الأين الخاص و مع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و يد و رجل و بطن و كل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيرة لأن ذلك معنى إدراك الماهية الكلية لشيء كما قال المعلم الأول في أثولوجيا الإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۸۴

روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء مختلفة و كذا يمكنه أن يعقل الأرض العقلية و الماء العقلي و السماء العقلية و يحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبائع بنحو وجودها العقلي على الوجه الذي مر ذكره لأن ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكليات و قل من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه- و الذي يتيسر لأكثر الناس أن يرتسم في خياله صورة إنسان مثلا فإذا أحس بفرد آخر منه يتنبه بأن هذا مثل ذاك و يدرك جهة الاتحاد بينهما و أنها غير جهة الاختلاف إدراكا خياليا كما يدرك جهة الاتحاد بين أجزاء الماء مثلا بحسب الحس و يعلم أن جميع أجزاء الماء ماء و كما يدرك أن جميع أجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار و الجهة كذا يدرك أن أفرادها المنفصلة ماء إدراكا خياليا

الحجة الرابعة أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية

و لا شيء من القوى الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية أما الصغرى فإنا نقوى على إدراك الأعداد و لا نهاية لمراتبها مع أنها أحد الأنواع المدركة للقوة العاقلة و أما بيان الكبرى فقد سبق قال صاحب المباحث إن إثبات كون القوى الجسمانية متناهية الفعل يحتاج إلى أن نبين أنها منقسمة بانقسام محلها فيرد النقوض الموردة على الحجة الأولى أعني النقض بالنقطة و الوحدة و الإضافة و مدركات الوهم و غيرها.

أقول قد مر اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال ثم على هذه الحجة أسئلة زائدة تخصها.

أولها أنا لا نسلم أن القوة الناطقة تقوى على إدراك أمور غير متناهية دفعة بل إدراكا لا ينتهي إلى حد إلا و يقوى بعد ذلك على إدراك شيء آخر و لكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على إدراكات غير متناهية كما أن الجسم لا ينتهي في الانقسام إلى حد يقف عنده و لكن يستحيل أن يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۸۵

و بالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة كالحال في منفعليته.

الثاني سلمنا أنها قوية على أمور غير متناهية و لكن لم قلتم إنها قوية على أفعال غير متناهية و ذلك لأن الإدراك ليس فعلا بل هو انفعال و أنتم تجوزون أن يكون الأمر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية و الدليل عليه أنكم تثبتون هيولى أولية قد تواردت عليها صور غير متناهية.

الثالث النقض بالنفوس الفلكية فإنها عندكم قوى جسمانية مع أن أفعالها و هي الحركة الدورية غير متناهية.

و الجواب أما عن الأول فلا شك أن القوة الناطقة لا تنتهي إلى حد إلا و تقوى على إدراك أمور آخر و قد قام البرهان على أن القوى الجسمانية لا يمكن أن يكون كذلك فقد حصل الغرض.

و لقائل أن يقول القوة الجسمانية إما أن يقال إنها تنتهي إلى وقت لا يبقى لها إمكان الوجود و بعد ذلك يصير ممتنع الوجود أو لا ينتهي إلى هذه الحالة البتة و الأول باطل لأن الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته.

و أما الثاني فنقول إذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها إلى حيث يزول عنه إمكان الوجود فهي إذا أبدا في ذاتها ممكنة الوجود و لا ينتهي إلى أن يستحيل بقاؤها أبدا و متى كانت باقية أبدا كانت مؤثرة و تجويز ذلك يبطل أصل الحجة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۸۶

أقول إن الإمكان الذاتي و مقابله من عوارض الماهيات من حيث هي إذا قيست إلى الوجود و القوى عبارة عن موجودات متشخصة و الموجود بما هو موجود أمر شخصي- و يكون الزمان الخاص من مشخصاته فوجوب نحو خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بخصوصه لا يخرج الماهية المشتركة بينها عن الإمكان الذي هو حالها من حيث هي هي و البرهان قائم على امتناع لا تناهي الأفعال لواحد شخصي من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعي و الوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية.

و أما عن السؤال الثاني فهب أن الإدراك نفسه انفعال و لكن فعل النفس في تركيب المقدمات و تحليلها و ذلك كاف في غرضنا.

أقول إن جهة انفعالات القوى غير منفكة عن جهة أفاعليها و إن كانت الجهتان مختلفتين فإن الشيء ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شيء آخر فالقوة الجسمانية كما لا تقوى على أفعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية و أما النقض بالهيولى فهو مندفع بأن الهيولى في ذاتها ليست هوية باقية بالعدد لأنها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود وحدتها على نحو الوحدة الجنسية و هي بحسب تحصلاتها الصورية- متبدلة متجددة كما مر بيانه.

فإن قلت أ لستم قد بينتم الفرق بين الحس المشترك و بين المفكرة بأن أحدهما مدرك و الآخر متصرف و القوة الواحدة لا تكون مبدأ للإدراك و التصرف فكيف تنسون ذلك و تحكمون بأن النفس قوة على الفعل و هو التصرف في المقدمات و تركيبها- و الانفعال و هو التصور و قبول الصور.

قلت إن النفس لها قوتان عملية و علمية و تفعل بأحدهما و تنفعل بالأخرى- و أما عن الثالث فقيل إن النفوس الفلكية و إن كانت جسمانية إلا أنها غير مستقلة في أفعالها من التحريكات فهي في ذاتها و إن كانت متناهية القوة إلا أنها بما يسنح عليها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۸۷

من أنوار العقل صارت غير متناهية.

و اعترض عليه بأن القوة العقلية إذا حركت الفلك فإما أن يفيد الحركة أو قوة بها يكون الحركة فإن أفادت القوة المحركة و هي جسمانية فالقوة الفاعلة للأفعال الغير المتناهية جسمانية و إن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا تكون الحركة حركة و أيضا يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم- قابلا لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه قوة جسمانية و هو محال.

أقول هذا إنما يلزم لو كان الوسط في التأثير قوة واحدة بالعدد أو ضميمة واحدة بالعدد و أما إذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك قوى متجددة كما رأيناه أو كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين و قد مر نظير هذا الكلام فيما سبق.

و لكن بقي الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع كونها جسمانية- فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال- تقوى على الأفعال الغير المتناهية.

و أقول و يؤيد هذا البحث أن قوة التخيل مع كونها غير عقلية أيضا تقوى على تصويرات غير متناهية لا تقف عند حدود

ذلك لأنها مستمدة من عالم العقل.

الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم

كقلب أو دماغ لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير عاقلة له مطلقا و التالي باطل فالقول بأنها منطبعة في جسم باطل.

أما بيان الملازمة فنقول إن تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أن صورته الموجودة في الخارج حاضرة عند العقل كافية في تعقله أو لأجل أن صورة أخرى من تلك الآلة- تحصل للقوة العاقلة فإن كان الأول وجب أن تكون دائمة التعقل لتلك الآلة و إن كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۸۸

الثاني فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد الصورة المنطبعة العاقلة و الصورة المنطبعة المعقولة فيلزم امتناع التعقل و أيضا ليست إحداهما أولى بأن تكون عاقلة و الأخرى بأن تكون معقولة.

فإن قيل الصورة الثانية حالة في الأولى لا في مادتها فهي لكونها حالة في الصورة الأولى أولى بأن تكون معقولة و الأولى عاقلة دون العكس.

نقول يعود الكلام في كون إحداهما أولى بالحالية من الأخرى دون العكس- فثبت أن إدراك ذلك الجسم إن كان بصورة أخرى فيمتنع إدراك تلك القوة له و أما بطلان التالي أي المفهوم المردد بين القسمين فلثبوت ما هو مقابل للمعنى المردد بينهما لأنا تارة نعقل ذلك العضو و تارة لا نعقله فصورة هذه الحجة استثنائية مركبة من متصلة مؤلفة من حملية و منفصلة و هي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعلقة له أصلا و الملازمة إنما تتبين بإبطال قسم آخر- على تقدير المقدم حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يتبين بحقية ذلك القسم في الواقع استثناء نقيض التالي ليثبت نقيض المقدم و هو المطلوب و ذلك يتوقف على مقدمات أربع.

أولها أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك.

و الثانية أن المدرك إن كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته- و إن كان مدركا بآلة كانت لحصولها في آلته.

و الثالثة أن الأمور الجسمانية إنما تفعل أفاعيلها بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها فإذن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها.

و الرابعة أن الأمور المتحدة بالماهية النوعية لا تتغاير إلا بسبب اقترانها بأمور متغايرة مادية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۸۹

أقول إن المقدمة الثانية ممنوعة عندنا لأنك قد علمت أن القوة الباصرة- تدرك المبصرات لا بارتسام صورها في العين و كذا قوة الخيال تدرك الصور الأشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ فهذه الحجة مقدوحة لأجل اختلال تلك المقدمة.

و صاحب المباحث قدح في المقدمة الأولى كما فعله مرارا بأن العلم بالشيء ليس بمقارنة صورة المدرك بل العلم و

الشعور حالة إضافية قد يكون مع اقتران صورة و قد لا يكون و ليس العلم في جميع الأحوال إلا نفس تلك الإضافة المخصوصة فلم لا يجوز أن يكون الناطقة حالة في جسم فمتى حصل بينها و بين الجسم تلك الإضافة المخصوصة- حصل الإدراك و إلا فلا.

أقول قد مر بطلان كون العلم و الإدراك إضافة محضة مرارا و قد علمت أن كل إضافة لا تتحقق إلا بتحقق أمر به تقع الإضافة و بينا معنى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج.

و قال أيضا في رد تلك المقدمة إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٢٩٠

في الخارج في تمام الماهية و إلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لأن المناسبة بين السواد و البياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في محل محسوس أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك- و بين السماء الموجودة التي هي جوهر موجود محسوس في الخارج محيط بالأرض.

و الجواب أن المعقول من الشي‏ء هو ماهيته التي هو بها هو موجودة بوجود غير جسماني ذي وضع و إشارة فقول القائل إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة إن أراد به أن أحدهما معقول و الآخر محسوس كان صادقا و إن أراد به أن المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب و إن أراد به أن أحدهما جوهر- و الآخر عرض فليس كذلك كما مر.

و اعلم أن المحقق الطوسي ره سلم في الجواب الذي ذكره عن هذا البحث في شرح الإشارات كون السماء المعقولة عرضا في محل مجرد و بين الفرق بين نسبة المعقول من السماء إلى محسوسها و بين مناسبة السواد و البياض بأن الفرق بين الأولين فرق بين الطبيعة المحصلة تارة مع عوارض و تارة مع مقابلتها و الفرق بين السواد و البياض فرق طبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعا و تارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للأول.

أقول أن التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولية تلك الماهية إذ للعقل أن يتصور ماهية الإنسان مثلا مع جميع عوارضه و صفاته و نعوته- من كمه و كيفه و أينه و وضعه و متاه و كذا بشكله و أعضائه و جوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات و الشخصيات على وجه عقلي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٢٩١

بل شرط الإدراك العقلي للشي‏ء الخارجي أن يجرد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني إلى نحو الوجود العقلي فالفرق بين السماء المعقولة و السماء المحسوسة ليس بشي‏ء إلا بنحو الوجود و كل ما وجوده ذلك الوجود النوري الواحد الحقيقي الغير القابل للاحتجاب و الكثرة و الافتراق فهو معقول الذات في نفسه و كل ما وجوده هذا الوجود الجسماني المادي فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره إلا بلمعة يسيرة تقع عليه من القوى الفائضة عليه من ذلك الوجود.

و اعترض أيضا بأنه لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها- اجتماع صورتين متماثلتين في محل لأن إحداهما حالة في العاقلة و الأخرى محل لها.

و الجواب عنه كما في شرح الإشارات أن العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير أن يحل تلك الصورة في محلها كانت

القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل- و لما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فكانت العاقلة غير جسماني هذا خلف و لو كانت محلا لصورة حملت في محلها عاد المحال المذكور.

فإن قيل الفرق بينهما باق لأن إحداهما حالة في العاقلة و محلها و الأخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران و اقتران الشيء بأحد الشيئين المتقاربين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۲۹۲

دون الآخر غير معقول و مع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد.

و قال أيضا الجسم قد يحل فيه أعراض كثيرة و لا شك أن وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة و حالة في الجسم و يلزم من ذلك اجتماع المثلين.

و الجواب عنه أن وجود كل ماهية عين تلك الماهية في الأعيان و مغايرته إياها بحسب الذهن و ماهيات الأعراض متخالفات فوجوداتها كذلك.

و قال أيضا هذه الحجة بعينها تقتضي إما كون النفس عاقلة بصفاتها و لوازمها أبدا أو غير عاقلة بشيء منها في وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذي ذكرتم.

و أيضا تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة و إلا لكان علمها بعارضها لأجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثلين.

و أجاب عنه المحقق للإشارات أن الصفات و اللوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها و إلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة و غير موجودة في الموضوع و النفس مدركة للصنف الأول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما و ليست مدركة للصنف الثاني إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة.

أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال على التقرير الثاني و يمكن أن يجاب عنه بأن عوارض النفس ليست إلا علومه و إدراكاته و ما يلزمها و تلك العلوم ما دامت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۲۹۳

حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة و ما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زائلة عنها و كذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات التي تلحقها بمشاركة البدن كالغضب و الشهوة و الخجل و الوجل و غيرهما.

الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة جسدانية

لضعف في زمان الشيخوخة دائما- لكنها لا تضعف في ذلك الزمان دائما فهي غير جسدانية و تصحيح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوة عاقلة و ليس كلما يعقل به الشيخ فإنه تكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكل عند الشيوخة و ليس يحتاج صحة هذا المطلب أن لا يكل عقل شيخ أصلا بل إذا كان عقل ما لم يكل عندها- يكفي في صحة ما ذكرناه لأن هذا الكلام في قوة قياس استثنائي تاليه متصلة كلية موجبة

استثني فيه نقيض التالي و هو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا- لو كانت الناطقة جسدانية تعقل بالآلة لكان كلما عرض للبدن آفة أو مرض أو كلالة تعرض لها في التعقل فتور و ليس كذلك كليا ينتج أن تعقلها ليس بآلة بدنية فلا يرد عليه أن كثيرا ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لأن هذا بمنزلة استثناء لعين التالي فلا ينتج شيئا و سبب ذلك أن القوة الجسدانية ربما يحتاج إليها ابتداء- ليتم للقوة العاقلة ما يعقله و يجوز أن يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقها عن سائر أفعالها و ذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر إلى بلده فرسا ردي الحركة فإنه يصير اشتغاله بمراعاة مركبة عائقا له من أفعاله الخاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس- و كذلك للشيخ إذا انصرف عن المعقولات فإنه اشتغل عن أفعاله العقلية إلى تدبير بدنه أو عرض لآلته آفة ربما احتاج إليها في الابتداء لضعف نفسه و عدم رسوخ ملكته في التعقل.

فإن قيل لعل استمراره في أفعال عقله على صحته لأن عقله يتم بعضو من البدن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۹۴

يتأخر عنه الفساد و الاستحالة و إن ظهرت الآفة في سائر القوى و الأفعال.

فيجاب بأن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف و الفساد لضعف يسبق إلى المبادي- و لو كانت المبادي صحيحة لانحفظت الأطراف و لم يسقط قواها و معلوم أن ليس كبد الشيخ و لا دماغه و لا قلبه على الحال الصحيحة و القريبة من الصحة و لذلك تجد في نبضه و بوله و أفعال دماغه تفاوتا عظيما و معلوم أن عقل الإنسان لا يحتاج في تمامه إلى يده و رجله و جلده و ما يجري مجراه.

أقول تفاوت الأحوال الحاصلة للإنسان بحسب الشيخوخة تابعة أيضا لتفاوت يقع في أحوال النفس لأن المبدأ للمزاج و المشكل للأعضاء كما علمت هي النفس و منشأ كلال البدن و قواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأة إلى تدبير نشأة ثانية بحسب الجبلة و في ذلك حكمة كون الموت طبيعيا و لميته لا كما ذكره الأطباء و غيرهم.

فإن رجعت و قلت لعل مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة.

قلنا كلا فإن مزاج الشيخ إما بارد يابس و إما واهن ضعيف و كل منها يوجد في غير المشايخ و لا يكون لصاحبه مزيد استعداد و ليس كل شيخ أقوى من الشاب على أن ضعف البنية ليس يلائم لما يقوم بالبنية بل لعله يلائم ما لا يقوم بالبنية هذا.

حكمة عرشية:

اعلم أن هذا البرهان أيضا غير دال على أن لكل إنسان جوهرا مفارقا عقليا بل يدل على أن القوة العاقلة غير بدنية و هو كما يدل على أن القوة العاقلة ليست بدنية يدل على أن القوة الخيالية و الوهمية أيضا ليست بدنية فإن بعض المشايخ و المرضى قد يكون تخيله و تصوره للمعاني الجزئية بحاله و لو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت له آفة أو مرض وقع الاختلال في تخيله و تصوره و ليس كذلك إذ قد يكون غير مختلة في فعلها و القضية السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت و القوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة في دفع بقاء التخيل و التذكر- عند الشيخوخة و اختلال البدن.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۹۵

الحجة السابعة و هي قريبة المأخذ مما تقدم

أن كثرة الأفكار و التعمق في إدراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحرارة المجففة و سبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة إلى الفعل و معلوم أن الشيء الواحد- لا يكون سببا لكمال شيء و نقصانه فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الأفكار التي هي سبب لنقصان البدن أو موته سببا لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكملة لجوهر النفس فعلمنا أن النفس غير قائمة بالبدن.

و لقائل أن يقول إن الممتنع كون شيء واحد سببا لكمال شيء واحد و نقصانه من جهة واحدة و في وقت واحد و أما أن يكون ذلك في وقتين و بحسب اعتبارين فغير ممتنع.

الحجة الثامنة أن النفس غنية في فعلها عن البدن

و كل غني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل أما أنها غنية في فعلها عنه فلوجوه ثلاثة- أحدها أنه يدرك ذاتها و من المستحيل أن يكون بينها و بين ذاتها آلة فهي في إدراكها ذاتها غنية عن الآلة و ثانيها أنها تدرك إدراكها لنفسها و ليس ذلك بآلة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۹۶

و الثالث أنها تدرك آلتها و ليست بينها و بين آلتها آلة أخرى فثبت أن النفس غنية في فعلها عن الآلة و المحل و كل ما كان كذلك فهو في ذاته أيضا غني عن المحل و ذلك لأن كون الشيء فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما أيضا به لأن الإيجاد فرع الوجود و الفعل بعد الذات فحاجة الذات و الوجود إلى شيء- يستلزم حاجة الإيجاد و الفعل إليه من غير عكس و لهذا لا يفعل شيء من القوى الجسمانية- إلا بمشاركة الجسم و لأجل كون الحواس و غيرها من القوى الجسمانية الوجود- لا تدرك ذاتها و لا إدراكها لذاتها و لا إدراكها لآلتها فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك و قد ثبت أنها ليس كذلك فثبت أنها غير جرمية.

أقول هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل أو كانت متخيلة إذ للخيال أيضا أن يتخيل ذاتها و آلتها و يفعل فعلها من غير مشاركة البدن- و لهذا يتخيل أشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها و بينه علاقة وضعية بالقرب و البعد فعلم أن فعلها ليس بآلة بدنية و إن كان محتاجا إلى البدن في الابتداء- كحاجة العقل إليه أيضا من جهة الإعداد و تخصيص الاستعداد.

و اعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين الأول بأن الصور و الأعراض محتاجة إلى محالها و ليس احتياجها إلى محالها إلا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذاتها عن تلك المحال.

الثاني أن جميع الآثار الصادرة من الأجسام مباديها قوى و أعراض في تلك الأجسام- و ليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضائها تلك الآثار و الأجسام بما هي أجسام- يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة فعلمنا أن المستقل في اقتضاء تلك الأحكام هي تلك الأعراض و القوى الحالة وحدها ثم لا يلزم من استقلالها و انفرادها- في تلك الأحكام استغناؤها عن محالها في الوجود.

أقول في الجواب أما عن الأول فإن الاحتياج و الإمكان و ما أشبههما أمور عقلية و أحكام ذهنية تعرض الماهيات بحسب

ملاحظة الذهن إياها من حيث هي هي و الكلام في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۹۷

الأفعال و الأحكام الخارجية و الصور الحالة و الأعراض حاجتها إلى الموارد و الموضوعات ليست أمرا زائدا على وجوداتها و وجوداتها متقومة بالمحل فكيف تكون مستغنية عن المحل بنفس ما به الحاجة إلى المحل أعني الوجود الحلولي و أما عن الثاني فإنا لا نسلم أن محال القوى و الأعراض لا دخل لها في التأثير كيف و التأثير يحتاج إلى وضع خاص و نسبة معينة للمؤثر بالقياس إلى المتأثر و الوضع لا يقوم إلا بالجسم و الذي يذكر في الطبيعيات- أن الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل خاص كحرارة أو برودة أو شكل أو حركة- و إلا لكان جميع الأجسام متشاركة فيه لا ينافي هذا الحكم إذ المراد بنفي السببية عن الأجسام نفي سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها مطلقا و إن كانت بالجزئية و الدخول- حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الأجسام لكانت فاعلة لهذه السخونة و السواد لو فرض تجرده عن الأجسام لكانت أيضا قابضا للبصر كيف و المسألة أعني كون تأثير القوى- الحالة في محل بمشاركته برهانية قطعية لا يتطرق في مقدماتها شك أصلا.

الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثرة الأفعال

و لا يقوى على القوي بعد الضعيف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۹۸

و علة ذلك أن القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل و الاستحالة و الذبول و بسبب ذلك يعرض لها تبدل الأحوال أما كلالها و ضعفها فلتحلل المادة و ذبولها و أما عدم تمكنها من الفعل الضعيف أثر القوي فالسر فيه أن القوى يناسب الأفاعيل و أن هذه القوى لما كان من شأنها الاشتداد و التضعيف و التبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد فإذا استعملت الآلة الجسمانية في إدراك قوي أو فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدإ القوة القوية على تلك الآلة ثم إذا استعملت أثر ذلك الفعل في فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لأنها لا تناسبه و إنما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة و القوة إنما تحدث تدريجا لا دفعة كما علمت فيما سبق و لأجل ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي أ لا ترى أن القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هوية و لا للحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه- و أما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة إلى جميع القوابل و غير متناهية القوة فلا جرم يجوز أن يصدر منها القوي و الضعيف من الأفعال بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الأسباب المخصصة فلأجل ذلك لا يضعف بكثرة الأفعال و يقوى على القوي بعد الضعيف و على الضعيف بعد القوي.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۲۹۹

فإذا تقررت هذه المقدمة فنقول القوة العاقلة لما كانت هكذا لأنها تدرك المعقولات القوية و الضعيفة بعضها عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شأنها ما ذكرناه.

و هذا البرهان أيضا يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية فإنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها للأشياء الحقيرة مثلا يمكنها أن يتخيل فلك الأفلاك مع الخردلة و أن يتخيل ضوء الشمس و حرارة النار مع ضوء الشرارة و حرارة الهواء المعتدلة و أن يتخيل صوت الرعد مع الهمس و هذا مما أشكل الأمر- على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الإشكال عن نفسه بأن قوة الإدراك غير قوة المدرك فالشمس و القمر و السماء مدركات قوية و نحن إذا تخيلناها فإدراكنا لها لا يلزم أن يكون قويا و لأجل ذلك لا يمنع إدراكنا لها عن إدراك المدركات الضعيفة و أما إذا قوي تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشيء الحقير.

أقول الإدراك لا يخلو إما أن يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء أو الإضافة التي بين المدرك و المدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الأول لا معنى لقوة الإدراك و ضعفه إلا قوة المدرك و ضعفه لأنهما أمر واحد لأن المدرك في الحقيقة هو الصورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٣٠٠

لا الأمر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة ثم لا يخفى أن صورة السماء التي في الخيال أقوى من صورة الخردلة فيه و أما على الثاني فالإضافة من الأمور- التي لا توصف بقوة و لا ضعف و لا عظم و لا حقارة إلا باعتبار ما أضيف إليه ثم قوله و أما إذا قوي تخيلنا امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشيء الحقير يناقض ما ذكره حيث وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال و أيضا الاستغراق في إدراك الشيء في الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك بالنسبة إلى وجود المدرك و غلبة وجود المدرك و استيلائه على القوة الإدراكية فيقهرها عن الإحاطة به و الاكتناه فليس الاستغراق في إدراك الشيء عبارة عن تسلط الإدراك على المدرك بل تسلط المدرك على الإدراك له.

و أيضا ما ذكره مشترك بين الإدراك العقلي و الإدراك الخيالي فإنا متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوي الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره- و من استغرق في جلال الله و عظمته امتنع عليه الالتفات إلى ذاته فضلا عن تعقل معقولات أخرى.

الحجة العاشرة قد سبق أن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيء واحد في الإنسان فنقول هذا المدرك إما أن يكون جسما من الأجسام بما هو جسم و إما أن يكون قوة أو صفة قائمة بالجسم صورة أو عرضا و إما أن يكون أمرا مفارقا عن الجسم غير قائم به و الأول ظاهر البطلان لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركا لشيء كما بيناه مرارا من أنه ليس للجسم وجود وحداني و حضور جمعي يوجد له شيء أو يوجد هو لشيء.

و أيضا لو كان الجسم بما هو جسم مدركا لكان جميع الأجسام مدركة و الثاني أيضا محال لأن تلك القوة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو قائمة ببعض أعضاء البدن دون بعض و الأول باطل و إلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا و ليس كذلك بالبداهة فإن البصر لا يسمع و اليد لا يتخيل و الرجل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٣٠١

لا يتفكر و باطل أيضا أن يقال بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات لأنه يلزم أن يكون في البدن

عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم و لسنا نعلمه و لا نجد أي عضو هو.

و به يظهر فساد قول القائل لعل القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات أمر قائم بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء.

فإنا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من أبداننا موضعا مشتملا على جسم موصوف- بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما.

فإن قلت هب أنكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه.

قلنا نحن نعرف ذواتنا و نعرف أنا نحن السامعون المبصرون و المتخيلون العاقلون- فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزءا من البدن أو كان محصورا في جزء من البدن- يكون موصوفا بتلك القوة المدركة بجميع الإدراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا و هويتنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه الإدراكات و إذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا.

و أيضا قد علمت فيما سبق أن المدرك و الحاس من جنس المدرك و المحسوس و إذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع و البصر و الذوق و التخيل و التعقل.

فإن قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعة بصيرة لامسة متخيلة عاقلة.

قلت هذه القوى فروعات و معاليل للقوة العقلية و هي تمام هذه القوى و فاعلها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۰۲

و التام و الفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص و المفعول من الأفعال دون العكس- لأن معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء و أما معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له و إلا لزم كون الشيء معلولا لنفسه فثبت أن الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية و هو المطلوب.

الحجة الحادي عشر أن كل صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب من الأسباب

فإذا زالت عنه و بقي فارغا عنها فيحتاج في استرجاعها إلى استيناف سبب أو سببية- كالماء إذا تسخن بسبب كالنار مثلا ثم إذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها إليه إلا بسبب جديد و هذا بخلاف النفس في إدراكاتها فإنا كثيرا ما يحدث فينا صورة علمية- بسبب فكر أو تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول أمكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها عن غير استيناف ذلك السبب و بالجملة النفس من شأنها أن تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها و لا شيء من الجسم مكتف بذاته فالنفس تعالت عن أن تكون جرمية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۰۳

لا يقال الجسم أيضا قد يعود إليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونة التي هي ضدها ثم يستعيد طبعه البرودة التي كانت له.

لأنا نقول كلامنا في الصفة الطارية للشيء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف- و برودة الماء صفة ذاتية علتها طبيعة الماء بشرط عدم القاصر ثم إذا عادت البرودة إليه- ما عادت إلا مع سببها أعني مجموع الطبيعة و عدم المانع فهذه عشر براهين موقعة لليقين بأن النفس الإنسانية مجردة عن المادة و لواحقها سواء كانت بالغة إلى حد العقل بالفعل أم لا فإن النفس المتخيلة بالفعل أيضا يشارك العقل في تجرد ذاتها و فعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين و الخيال

غير مجرد إلا عن إحداهما

فصل (۳) في شواهد سمعية في هذا الباب

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات و لا يصدقون بالأشياء إلا بمكافحة الحس للمحسوس و لا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس- فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع و العقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات و حاشى الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية و تبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة.

أما الآيات المشيرة إلى تجرد النفس

فمنها قوله تعالى في حق آدم و أولاده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۰۴

وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي* و في حق عيسى ع **وَ كَلِمَتُهُ أَلْقٰاهٰا إِلىٰ مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ** و هذه الإضافة تنادي على شرف الروح و كونها عرية عن عالم الأجسام و في حق شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل ع **وَ كَذٰلِكَ نُرِي إِبْرٰاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ- وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ** و قوله حكاية عنه **وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفاً** و معلوم أن الجسم و قواه ليس شيء منها بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت و الإيقان و التوجه بوجه الذات لفاطر السماوات و الحنيفية أي الطهارة و القدس.

و منها قوله تعالى **ثُمَّ أَنْشَأْنٰاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبٰارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰالِقِينَ**.

و منها قوله تعالى **سُبْحٰانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوٰاجَ**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۰۵

كُلَّهٰا مِمّٰا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمّٰا لاٰ يَعْلَمُونَ و قوله **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ** و قوله **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسٰانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ** و قوله **يٰا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلىٰ رَبِّكِ رٰاضِيَةً مَرْضِيَّةً** و في الحقيقة جميع هذه الآيات المشيرة إلى المعاد و أحوال العباد في النشأة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة إعادة المعدوم و انتقال العرض و ما في حكمه من القوى المنطبعة.

و أما الأحاديث النبوية

فمثل

قوله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۰۶

و قوله: أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه

و قوله: من رآني فقد رأى الحق

و قوله:

أنا النذير العريان

و قوله: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل

و قوله: أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني

فهذه الأخبار و أمثالها تدل على شرف النفس و قربها من الباري إذا كملت

و كذا قوله: رب أرني الأشياء كما هي

و معلوم أن دعاء النبي ص مستجاب و العلم بالأشياء ذوات السبب كما هي لا يحصل إلا من جهة العلم بسببها و جاعلها كما برهن في مقامه و المراد بالرؤية هو العلم الشهودي و كذلك دعاء الخليل ع كما حكى الله عنه في قوله **رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى‌ٰ** و رؤية الفعل لا تنفك عن رؤية الفاعل و ليس في حد الجسم و مشاعره أن يرى رب الأرباب و مسبب الأسباب

و قوله ص: قلب المؤمن عرش الله

و

قوله قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن

و معلوم أن ليس المراد هذا اللحم الصنوبري و لا أيضا إصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي من الإنسان و الإصبعان هما العقل و النفس الكليان أو القوتان العقلية و النفسية

و قوله ص: المؤمن أعظم قدرا عند الله من العرش

و معلوم أن هذه الأعظمية ليست بجسمية و لا لقوة محصورة في عضو من أعضائه

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام

و قول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٨، ص ٣٠٧

أمير المؤمنين و إمام الموحدين ع: حين سئل عنه حبر من الأحبار هل رأيت ربك حين عبدته فقال ع ويلك ما كنت أعبد ربا لم أره قال و كيف رأيته أو كيف الرؤية- فقال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان

و الرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية

و قوله ع: في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خيبر قلعته بقوة ربانية لا بقوة جسمانية

و عنه ع أنه قال: الروح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه

الحديث

و قال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت: لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين

و قوله:

لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها

و أما كلمات الأوائل

فقد قال معلم الحكمة العتيقة أرسطاطاليس

في كتابه- المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية و هو علم المفارقات إني ربما خلوت بنفسي و خلعت بدني جانبا و صرت كأني جوهر مجرد بلا بدن فأكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۰۸

داخلا في ذاتي خارجا من سائر الأشياء فأرى في ذاتي من الحسن و البهاء ما أبقى له متعجبا بهتا فاعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهي ذو حياة فعالة فلما أيقنت بذلك- رقيت بذهني من ذلك العالم إلى العلة الإلهية فصرت كأني موضوع فيها متعلق بها- فأكون فوق العالم العقلي كله في كلام طويل و قال أيضا من حرص على ذلك العالم- و ارتقى إليه جوزي هناك أحسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لأحد أن يفتر عن الطلب- و الحرص و الاهتمام في الارتفاع إلى ذلك العالم و إن تعب و نصب فإن أمامه راحة لا تعب بعدها أبدا و ما يدل على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة و هي مشتملة على كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة و ما احتج به على فضل الفلسفة و أن الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده.

و قال أيضا ليست النفس في البدن بل البدن فيها لأنها أوسع منه.

و قال أنباذقلس

إن النفس إنما كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثا للأنفس التي قد انخلطت عقولها و كان يدعو الناس بأعلى صوته و يأمرهم أن يرفضوا هذا العالم و يصيروا إلى عالمهم الأول الشريف و وافق هذا الفيلسوف أغاثاذيمون في دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلا أنه تكلم بالأمثال و الرموز.

و أما فيثاغورث صاحب العدد

فكلامه في الرسالة المعروفة بالذهبية ناص على هذا الرأي و الرسالة أيضا موجودة عندنا و قال في آخر وصيته لديوجانس إنك إذا فارقت هذا البدن تصير عند ذاك مخلى في الجو العالي تكون حينئذ سائحا غير عائد إلى الإنسية- و لا قابلا للموت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۰۹

و أما أفلاطون الشريف الإلهي

فروي عنه في كتاب أثولوجيا أنه قد أحسن في صفة النفس حيث وصفها بأوصاف كثيرة صرنا بها كأنا نشاهدها عيانا غير أنه قد اختلفت صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحس في صفات النفس و لا رفضه في جميع المواضع و ذم و ازدرى اتصالها بالبدن فقال إن النفس إنما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جدا لا نطق بها- ثم قال إن البدن للنفس إنما هو كالغار و قد وافقه أنباذقلس غير أنه سمى البدن بالصدى و إنما عنى بالصدى هذا العالم.

أقول و يوافق في هذا الكلام الإلهي **وَ طُبِعَ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ بَلْ رٰانَ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ مٰا كٰانُوا يَكْسِبُونَ.**

ثم قال إن إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم و الترقي إلى عالمها العقلي.

أقول و سبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف النفوس في التجسم و التروح بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب وقتين أو في وقت واحد من جهتين.

و قال في كتابه الذي يدعى فاذن إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول و قال في بعض كتبه إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى و ذلك أن منها أنها تهبط لخطيئة أخطأها- و منها أنها هبطت لعلة أخرى غير أنه اختصر قوله بأن ذم هبوط النفس و سكناها في هذه الأجسام و إنما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم و مدحه فقال إنه جوهر شريف سعيد و إن النفس إنما صارت في هذا العالم من فعل

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۱۰

الباري الخير ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقنا في غاية الإتقان أن يكون غير ذي عقل و لم يكن ممكنا أن يكون للعالم عقل و ليست له نفس فلهذه العلة أرسل الباري النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه- ثم أرسل نفوسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا و لئلا يكون دون ذلك العالم في التمام و الكمال لأنه كان ينبغي أن يكون في العالم الحسي من أجناس الحيوان ما في العالم العقلي.

و أما الآثار

فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقة في ماهية الروح فقوم منهم بطريق الاستدلال و النظر و قوم منهم بطريق الذوق و الوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية مع أنهم تأدبوا بآداب رسول الله ص و لم يكشفوا عن سر الروح إلا على سبيل الرمز و الإشارة و نحن أيضا لا نتكلم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهي و قواه و منازله النفسية و العقلية لا عن كنهه لامتناع ذلك.

فقد قال الجنيد ره-

الروح شيء استأثره الله بعلمه و لا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجودو لعله أراد أنه موجود بحت و وجود صرف كسائر الهويات البسيطة العقلية- التي هي إنيات محضة متفاوتة بالأشد و الأضعف ليست لها ماهيات متقومة من جنس و فصل.

و قال أبو يزيد البسطامي رض-

طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتهاأي ذاته فوق

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۱۱

عالم الطبيعة و عالم المثال فيكون من المفارقات العقلية.

و قال أيضا انسلخت من جلدي فرأيت من أنافسمى البدن قشرا و جلدا و هذا تصريح بأن هوية الإنسان و إنيته شيء غير الجسد.

و قال أيضا لو أن العرش و ما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس بها و ظاهر أن هذه السعة ليس لبدنه و لا لجسم آخر.

و قال ابن عطا-

خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى **وَ لَقَدْ خَلَقْنٰاكُمْ** يعني الأرواح **ثُمَّ صَوَّرْنٰاكُمْ**

و قال بعضهم الروح لطيف قائم في كثيف

و في هذا نظر و له وجه صحيح.

و قال بعضهم الروح عبارة

و القائم بالأشياء هو الحي و فيه أيضا نظر إلا أن يحمل على معنى الإحياء و مع ذلك يدل قوله على أن الروح حي بذاته لا بحياة الجسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۱۲

و قال بعض المفسرين

في قوله تعالى **قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي** أمره كلامه فصار الحي حيا بقوله كن حيا فعلى هذا لا يكون الروح في الجسد.

و اعلم أن أهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله ص عنه- فمن الأقوال المنقولة عنهم ما يدل على أن قائله يعتقد بقدم الروح.

و منها ما يدل على أنه يعتقد حدوثه.

و أيضا قال قوم إن الروح هو جبرئيل ع

و هذا القول يشبه قول من قال- باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها و يقرب منه الحديث المنقول آنفا

عن أمير المؤمنين ع: الروح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه

. و روي عن ابن عباس:

إن الروح خلق من خلق الله صورهم على صور بني آدم- و ما نزل من السماء ملك إلا و معه واحد من الروح

. و قال أبو صالح-

الروح كهيئة الإنسان و ليسوا بناس.

و قال مجاهد

الروح على صور بني آدم لهم أيد و أرجل و رءوس يأكلون الطعام و ليسوا بملائكة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۱۳

أقول المراد من إثبات هذه الأعضاء في الروح حيثما وقع في كلام هؤلاء القوم- ليس إثبات الجوارح الجسمانية بل أجزاء روحانية و قوى معنوية كما يليق بلطافة الروح- نظير ما ذكروه قول المعلم الأول للمشاءين حيث قال في كتاب أثولوجيا إن الإنسان الحسي إنما هو صنم للإنسان العقلي و الإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه روحانية- و ليس موضع اليد غير موضع الرجل و لا مواضع الأعضاء كلها مختلفة لكنا في موضع واحد

و قال سعيد بن جبير

لم يخلق الله خلقا أعظم من الروح غير العرش و لو شاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۱۴

أن يبلع السماوات السبع و الأرضين في لقمة لفعل صورة خلقه على صورة الملائكة- و صورة وجهه على صورة الآدميين يقوم يوم القيمة عن يمين العرش و الملائكة معه في صف واحد و هو ممن يشفع لأهل التوحيد و لو لا أن بينه و بين السماوات سترا من نور- لاحترق أهل السماوات من نوره فهذه الأقاويل لا يكون منهم إلا نقلا و سماعا بلغهم عن رسول الله ص كذلك.

و قال بعضهم الروح لم يخرج من كن

لأنه لو خرج من كن كان عليه الذل- قيل فمن أي شيء خرج قال من بين جماله و جلاله سبحانه بملاحظة الإشارة خصها بسلامه و حياها بكلامه فهي معتقة من ذل كن.

أقول أراد أنه ليس من الموجودات الطبيعية الكائنة لأن كل كائن فاسد و قد برهنا على أن الأرواح العقلية من سرادقات الإلهية و شئون الصمدية و إمكاناتها أمور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۱۵

ذهنية غير واقعة في نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات.

و قال بعضهم الروح لطيفة تسري من الله

إلى أماكن معروفة لا يعبر عنه بأكثر من موجود بإيجاد غيرهأقول و قد مر تأويله بأن المراد أنه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتخليق من شيء آخر كموضوع أو مادة.

و سئل أبو سعيد الخراز عن الروح

أ هي مخلوقة قال نعم لو لا ذلك ما أقرت بالربوبية حيث قالت بلى قال و الروح هي التي قام بها البدن و استحق بها اسم الحياة- و بالروح ثبت العقل و بالروح قامت الحجة و لو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجة عليه و لا له.

و قال بعضهم إنها جوهر مخلوق

و لكنها ألطف المخلوقات و أصفى الجواهر و أنورها- و بها يرى المغيبات و بها يكون الكشف لأهل الحقائق و إذا حجبت الروح عن مراعات السر أساءت الجوارح الأدب.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۱۶

و قال الآخر

الدنيا و الآخرة سواء عند الروح.

و قال بعضهم الأرواح تجول في البرزخ

و تبصر أحوال الدنيا و الملائكة يتحدثون في السماء عن أحوال الآدميين فأرواح تحت العرش و أرواح طيارة إلى الجنان و إلى حيث شاءت على أقدارهم من السعي إلى الله أيام الحياة.

و روى سعيد بن مسيب عن سلمان رض-

قال أرواح المؤمنين تذهب في برزخ من الأرض حيث شاءت بين الأرض و السماء حتى يردها إلى جسدها.

و قيل إذا ورد على الأرواح ميت من الأحياء التقوا و تحدثوا و تساءلوا و وكل الله بها ملائكة تعرض عليها أعمال الأحياء حتى إذا عرض على الأموات ما يعاقب عليه الأحياء في الدنيا من أجل الذنوب كان عذرا ظاهرا عند الأموات فإنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى.

و من هذا القبيل ما رواه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره: أنه سأل أبو بصير أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع عن أرواح المؤمنين فقال في الجنة على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان . و روى أيضا محمد بن يعقوب الكليني ره في أواخر كتاب الجنائز من الكافي عن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۱۷

جعفر الصادق ع: أن الأرواح في صفة الأجساد في شجر في الجنة تتعارف و تتساءل فإذا قدمت الروح على تلك الأرواح تقول دعوها فإنه قد أقبلت من هول عظيم ثم يسألونها ما فعل فلان و ما فعل فلان فإن قالت لهم تركته حيا ارتجوه و إن قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى بهوي

. و في الكافي عنه ع: إن أرواح المؤمنين في حجرات في الجنة يأكلون من طعامها و يشربون من شرابها و يقولون ربنا أقم لنا الساعة و أنجز لنا ما وعدتنا و ألحق آخرنا بأولنا

. و روى في أرواح الكفار بضد ذلك.

و روى أيضا محمد بن الحسن الطوسي ره في التهذيب عن الإمام أبي عبد الله ع:

أنه قال ليونس بن ظبيان ما يقول الناس في أرواح المؤمنين فقال يونس يقولون في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش فقال ع سبحان الله المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى- صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون و يشربون فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا

و الأخبار المنقولة عن أئمتنا أهل بيت رسول الله ص- أكثر من أن تحصى و لا تظنن أن اتصاف الأرواح بتلك الصفات من الشكل و الهيئة- و التحدث و الأكل و الشرب و غيرها مما تنافي تجردها عن هذا العالم الطبيعي بل يؤكده لأن الروح يتشكل و يتصور و يتجسم في غير هذا العالم فإن لله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها ألطف من بعض كلها مفارق عن هذا العالم و عن المواد الكونية و الاستعدادية و ستعلم في مباحث المعاد كيفية تمثل الأرواح بصور الأجساد مع تجردها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۱۸

و مفارقتها عن الأبعاد و الأجرام ذاتا و وجودا لا فعلا و مثالا.

سئل الواسطي لأي علة كان رسول الله ص أحكم الخلق قال لأنه خلق روحه أولا فوقع له صحبة التمكين و الاستقرار أ لا تراه كيف يقول كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين و في رواية العوارف بين الروح و الجسد أي لم يكن روحا و لا جسدا

انتهی کلامه

و قال بعضهم الروح خلق من نور العزة

و إبليس خلق من نار العزة و لهذا قال خلقتني من نار و لم يدر أن النور خير من النار.

و قال بعضهم قرن الله العلم بالروح

فهي للطافتها تنمو بالعلم كما أن البدن تنمو بالغذاء.

و المختار عند أكثر المتكلمين

أن الإنسانية و الحيوانية عرضان خلقا في الإنسان- و الموت يعدمهما و أن الروح هي الحياة بعينها صار البدن بوجودها حيا و بالإعادة إليه في القيامة يصير حيا.

أقول هذا الكلام مما له وجه صحة و تحقيق لو صدر عن ذي بصيرة و كشف- و كذا ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أنه جسم لطيف اشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر و هو اختيار أبي المعالي الجويني أستاذ الشيخ أبي حامد الغزالي- و ذلك لأن ذلك الجسم البرزخي أيضا من مظاهر الروح و كينونته في هذا البدن ليس بتداخل و اشتباك لكن يشبههما.

و أصر بعض متأخريهم على أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الواردة فيه الدالة

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج‏8، ص 319

على استقلاله و جوهريته من العروج و الهبوط و التردد في البرازخو أما قول ابن عباس حين سئل و قيل له أين تذهب الأرواح عند مفارقة الأبدان- فقال أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان فغرضه أن ذهاب الروح إلى المقام الذي جاء منه فمن علم كيفية مجيء الروح من ذلك المقام العقلي من غير لزوم حركة و تجسم يمكنه أن يعلم ذهابه إلى ذلك العالم من غير زيادة مكان أو تغير أو تكثر هناك و قيل له أين يذهب الجسوم إذا بليت قال أين يذهب لحمها إذا مرضت.

و قال أبو طالب المكي

في قوة القلوب ما يميل إلى أن الأرواح أعيان في الجسد و كذا النفوس لأنه يذكر أن الروح يتحرك و من حركتها يظهر نور في القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك و أن النفس تتحرك و من حركتها يظهر ظلمة في القلب- فيرى الشيطان الظلمة فيقبل بالإغواء.

أقول مراده من هذه الحركات الحركات الفكرية التي قد تكون برهانية عقلية- يستدعي فيضان الصورة العقلية النورية على النفس و قد تكون قياسا سفسطيا وهميا

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج‏8، ص 320

مؤديا إلى تصور النفس بصورة فاسدة مظلمة و نتيجة باطلة و هو من فعل الشيطان- و هذه الحركات لا تنافي تجرد النفوس.

و قال الشيخ الغزالي

إن الروح إذا فارقت الأبدان تحمل معها القوة الوهمية بتوسط النطقية فتكون حينئذ مطالعة للمعاني المحسوسة لأن

تجردها من هيئة البدن غير ممكن و هي عند الموت شاعرة بالموت و بعد الموت متخيلة نفسها مقبورة و يتصور جميع ما كانت تعتقده حال الحياة و تحس بالثواب و العقاب في القبر و هذا كلام صحيح برهاني- يؤيد ما ذهبنا إليه من تجرد القوة الخيالية و ما يصحبها و سيرد زيادة تحقيق و إيضاح له.

و قال صاحب العوارف و المعارف

ما وجدناه أيضا في كتاب الطواسين و اليواسين- و هو أن الروح العلوي السماوي من عالم الأمر و الروح الحيواني البشري من عالم الخلق و هو محل الروح العلوي و مورده و هذا الروح الحيواني جسماني لطيف- حامل لقوة الحس و الحركة و هذا الروح لسائر الحيوانات و منه يفيض قوى الحواس- و هو الذي قواه الغذاء و يتصرف فيه بعلم الطب و به اعتدال مزاج الأخلاط و لورود الروح الإنساني على هذا الروح تجنس و باين أرواح الحيوانات و اكتسب صفة أخرى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٨، ص ٣٢١

فصارت نفسا محلا للنطق و الإلهام قال تعالى **وَ نَفْسٍ وَ مٰا سَوّٰاهٰا فَأَلْهَمَهٰا فُجُورَهٰا وَ تَقْوٰاهٰا** فتسويتها بورود الروح الإنساني عليها و اقتطاعها عن جنس أرواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوي في عالم الأمر و صار تكونها منه في عالم الأمر- كتكون حواء من آدم ع في عالم الخلق و صار بينهما من التأليف و التعاشق كما بين آدم و حواء و صار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله تعالى- **وَ جَعَلَ مِنْهٰا زَوْجَهٰا لِيَسْكُنَ إِلَيْهٰا** فسكن آدم إلى حواء و سكن الروح العلوي إلى الروح الحيواني و صيره نفسا و يتكون من سكون الروح إلى النفس القلب و أعني بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية فالمضغة اللحمية من عالم الخلق و هذه اللطيفة من عالم الأمر و كان تكون القلب من الروح و النفس في عالم الأمر كتكون الذرية من آدم و حواء في عالم الخلق و لو لا المساكنة بين الزوجين الذين أحدهما الروح و الآخر النفس- ما تكون القلب فمن القلب متطلع إلى الأب الذي هو الروح العلوي ميال إليه و هو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله ص فيما رواه حذيفة

قال ص: القلوب أربعة قلب أجرد فيه سراج يزهر

فذلك قلب المؤمن و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٨، ص ٣٢٢

و قلب مربوط على علاقة فذلك قلب المنافق و قلب مصفح فيه إيمان و نفاق

فمثل الإيمان فيه مثل البقلة يمدها الماء الطيب و مثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح و الصديد- فأي المدتين غلبت عليه حكم له بها و القلب المنكوس ميال إلى الأم التي هي النفس الأمارة بالسوء و من القلوب قلب مترددة في ميله إليهما و بحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السعادة و الشقاوة و العقل جوهر الروح العلوي و لسانه الدال عليه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٨، ص ٣٢٣

و تدبيره للقلب المؤيد و النفس الزكية المطمئنة تدبير الوالد للولد البار و الزوجة الصالحة- و تدبيره للقلب المنكوس و

النفس الأمارة بالسوء تدبير الوالد للولد العاق و الزوجة السيئة- فمنكر لهما من وجه و منجذب إلى تدبيرهما من وجه إذ لا بد له منهما فالروح العلوي يهم بالارتقاء إلى مولاه تشوقا و حنوا و تنزها عن الأكوان و من الأكوان القلب و النفس فإذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد الحسن البار إلى الوالد و يحنو النفس إلى القلب حنو الوالدة الحنينة إلى ولدها و إذا حنت النفس ارتقت من الأرض- و انزوت عروقها الضاربة في العالم السفلي و انكوى هواها و انجسمت مادتها و زهدت في الدنيا و تجافت من دار الغرور و أنابت إلى دار الخلود و قد تخلد النفس التي هي الأم إلى الأرض بوضعها الجبلي لكونها من الروح الحيواني المجنس و مستندها في تكونها إلى الطبائع التي هي أركان العالم السفلي قال تعالى **وَلَوْ شِئْنٰا لَرَفَعْنٰاهُ بِهٰا وَلٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوٰاهُ** فإذا سكنت النفس التي هي الأم إلى الأرض انجذب إليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال إلى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم و ينجذب الروح إلى الولد الذي هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه و في هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة و الشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم

و قال أبو سعيد القرشي

الروح روحان روح الحياة و روح المماة فإذا اجتمعا عقل الجسم و روح الممات هي التي إذا خرجت من الجسد يصير الحي ميتا و روح الحياة ما به مجاري الأنفاس و قوة الأكل و الشرب و غيرهما.

و قال بعضهم النفس لطيفة مودعة في القالب

منها الأخلاق و الصفات المذمومة كما أن الروح لطيفة مودعة منها الأخلاق و الصفات المحمودة و كما أن العين محل الرؤية- و السمع محل الأذن و الأنف محل الشم و الفم محل الذوق فهكذا النفس محل الأوصاف الذميمة و الروح محل الأوصاف المحمودة و جميع أخلاق النفس و صفاتها من أصلين الطيش و الشره و طيشها من جهلها و شرهها من حرصها و شبهت النفس في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۲۴

طيشها بكرة مستديرة على مكان أملس لا تزال متحركة بجبلتها و شبهت في حرصها بالفراش- الذي يلقى نفسه على ضوء المصباح و لا تقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه فهذه جملة من أقوال علماء الشريعة و إشارات مشايخ الطريقة دالة على أن في الإنسان جوهر روحاني و جميع ما نقلناه منهم مما له وجه وجيه و إن كان ظواهر بعضها مواضع إيرادات و أنظار لكن عند البصير العارف بأسرار الشريعة الإلهية لها محامل صحيحة و معاني لطيفة مشيرة إلى أسرار غامضة شريفة لأنهم في أقوالهم تتبعوا أحاديث الرسول ص و الأئمة ع و أكثر ما ذكروه مما يوجد في عبارات الأحاديث المنقولة عمن لا ينطق بالهوى إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى و لو لا مخافة الإطناب لشرحنا كلامهم و أوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية و القوانين الحكمية من غير شائبة شك و ريب و شائبة نقص و عيب و الله ولي الرحمة و الإحسان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۲۵

الباب السابع في نبذ من أحوال النفس الناطقة من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعة و فيه فصول

فصل (۱) في كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم أن تعلق الشيء بالشيء و حاجته إليه متفاوتة بحسب القوة

فأقوى التعلقات و أشدها هو التعلق بحسب الماهية

و المعنى ذهنا و خارجا كتعلق الماهية بالوجود.

و الثاني ما بحسب الذات و الحقيقة

بأن يتعلق ذات الشيء و هويته بذات المتعلق به- و هويته كتعلق الممكن بالواجب.

و الثالث ما بحسب الذات و النوعية جميعا

بذات المتعلق به و نوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۲۶

و الرابع ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا و بقاء

بطبيعة المتعلق به- و نوعيته كتعلق الصورة بالمادة فإن حاجة الصورة في تشخصها ليست إلا بمادة لا بعينها- بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها و كحاجة الجسم الطبيعي في وجوده إلى مكان ما لا بعينه و لهذا يسهل حركته- عن كل واحد من الأمكنة إلى مكان آخر.

و الخامس ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء

كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث إن النفس بحسب أوائل تكونها و حدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تفتقر إلى مادة مبهمة الوجود فهي أيضا تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير فالشخص الإنساني و إن كان من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۲۷

حيث هويته النفسية شخصا واحدا و لكن من حيث جسميته أي التي بمعنى المادة أو الموضوع- لا التي بمعنى الجنس أو النوع ليس واحدا بالشخص و قد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية أمرا نوعيا بحسب الجسمية شخصيا بحسب الطبيعة أو النفس

و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيلة للوجود

لا بحسب أصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقا و تعلقها به بعد البلوغ الصوري الذي عند صيرورتها نفسا ذات قوة متفكرة و عقل عملي بالفعل قبل أن يخرج عقله النظري من القوة إلى الفعل عندنا و هذا أضعف التعلقات المذكورة و هو كتعلق الصانع بالآلة إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنية تعلق طبيعي ذاتي و تعلق النجار مثلا بالآلة عرضي خارجي و ذلك لأن النفوس كلها خالية في مبادي تكونها عن الكمالات و الصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقا أو بحسب الإنسانية خاصة و لم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات و كان من الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة بعضها من باب الحركات و بعضها من باب الإدراكات- و التي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة و بعضها من باب الغضب- و التي من باب الإدراكات

بعضها من باب اللمس و بعضها من باب الشم و بعضها من باب الذوق- و بعضها من باب الإبصار و بعضها من باب السماع و هكذا غيرها و لو لم يكن آلات النفس مختلفة- حتى يفعل بكل آلة فعلا خاصا لازدحمت عليها الأفعال و لاجتمعت الإدراكات كلها على النفس و كانت حينئذ يختلط بعضها على بعض و لم يحصل منها شيء على الكمال و التمام و لأن صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولا في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري و لهذا قيل من فقد حسا فقد علما و لا شيء من المحسوسات بحيث

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۲۸

يكون جامعا لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات و الصفات التي يقع الإحساس بها فإن المبصر غير المسموع و الرائحة غير الطعم فهكذا يجب أن يكون مدارك هذه الكيفيات و الكمالات و مشاعرها الجزئية مختلفة و هذا بخلاف وجود الأشياء في العقل- حيث يجوز أن يكون هناك شيء واحد بحسب وجود واحد عقلي شما و ذوقا و رائحة و صوتا و لونا و حرارة و برودة و غير ذلك من الصفات على وجه أعلى و أشرف كما بينه الفيلسوف العظيم في كتابه فثبت أن من الواجب أن يكون إدراك المحسوسات بما هي محسوسات- لا يمكن إلا بآلات مختلفة حسب اختلاف أجناسها كيلا يختلط على النفس و يتشوش إدراكاتها- و لما اختلفت الآلات فلا جرم النفس إذا حاولت الإبصار التفتت إلى العين فيقوى على الإبصار التام و إذا حاولت السماع التفتت إلى الأذن فقويت على السماع التام و كذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى و إذا تكررت منها هذه الأفعال باستعانة هذه الآلات وقعت لها ملكة و اقتدار على تحصيل تلك الأمور التي لم يمكن حصول حضورها إلا باستعانة الآلات من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها و تتصرف فيها كما تشاء بذاتها و في عالمها- فعلم من هاهنا أن النفس في أول تكونها كالهيولى الأولى خالية عن كل كمال صوري- و صورة محسوسة أو متخيلة أو معقولة ثم تصير بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت أو كلية و لا محالة تلك الصور أشرف و أعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما أشد سخافة رأي من زعم أن النفس بحسب جوهرها و ذاتها شيء واحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۲۹

من أول تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها و قد علمت أنها في أول الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الإلهية **هَلْ أَتىٰ عَلَى الْإِنْسٰانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً** و عند استكمالها تصير عقلا فعالا.

فإن قلت قد ثبت أن النفس كمال أول لجسم طبيعي و الكمال و الصورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بأن النفس في أول الفطرة معراة عن كل صورة.

قلنا الصورة صورتان إحداهما صورة مادية وجودها وجود أمر منقسم متحيز ذي جهة و وحدتها عين قبول الكثرة و ثباتها عين التجدد و الانقضاء و فعلها عين قوة الأشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة و الثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا و هذه بقسميها هي الحرية باسم الصورة دون الأولى لأن الأول ضعيفة الوحدة ضعيفة الوجود- **كَسَرٰابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مٰاءً حَتّٰى إِذٰا جٰاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً** و لذلك لم يكن لها وجود إدراكي فلا يكون بوجودها الخارجي محسوسة و لا متخيلة و لا معقولة و الثانية

لها

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۳۰

وجود إدراكي صوري بلا مادة فتكون إما محسوسة إذا احتاجت في وجودها إلى نسبة وضعية لمظهرها و مرآة حضورها بالقياس إلى مادة و إما متخيلة أو معقولة إن لم يكن كذلك- فإذا تحقق ما ذكرناه و تبين و ظهر أن النفس في أول الفطرة ليست شيئا من الأشياء الصورية بالمعنى الثاني و لا أيضا كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية أو الخيالية أو العقلية- إذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود إن خارجا فخارجا و إن حسيا فحسيا و إن خياليا فخياليا و إن عقلا فعقلا فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات و بداية الصور الإدراكيات و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية و أول اللبوب الروحانية

فصل (۳) في تحقيق حدوث النفوس البشرية

ما مر من الكلام يكفي لإثبات أن هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان إذ قد ظهر أنها متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها و لو كانت في ذاتها قديمة

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۳۱

لكانت كاملة الجوهر فطرة و ذاتا فلا يلحقها نقص و قصور و لو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود- لم يكن مفتقرة إلى آلات و قوى بعضها نباتية و بعضها حيوانية.

و أيضا لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها و لم يكن يسنح لها في عالم الإبداع الانقسام و التكثر لأن تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من خواص الأجسام و الجسمانيات المادية و الذي وجوده ليس بالاستعداد و الحركة و المادة و الانفعال- فحق نوعه أن يكون في شخص واحد و النفوس الإنسانية متكثرة الأعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء فيستحيل القول بأن لهذه النفوس الجزئية وجودا قبل البدن فضلا أن تكون قديمة.

و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس

الإنسانية- و يؤيده الحديث المشهور

: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين

و قوله ص:

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۳۲

الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف

و لعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكورة و تعطيل قواها عن الأفاعيل إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانية و بعضها نباتية بل المراد أن لها كينونة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هي المثل الإلهية التي أثبتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الكاملة من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند

الطبيعة و بعضها قبل الطبيعة و بعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية و ذلك مبني على ثبوت الأشد و الأضعف في الجوهر- و على وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية و على تحقيق المبادي و الغايات فإن نهايات الأشياء هي بداياتها.

و أما أرسطاطاليس و من تأخر عنه من المشاءين و الأتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس

و هذه إحدى المسائل التي اشتهر أنه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٣٣٣

و نحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس و حدوثها على وجه يتوافق مغزاهما و يتحد معناهما كما أشرنا إليه.

أما حجة كل من الفريقين

فالمتعصبون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج-

الأولى أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من مادة مخصصة

تكون باستعدادها- سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية- و التالي باطل فالمقدم كذلك.

و الثانية أن النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الأبدان

لكن الأبدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية التي بإزائها غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الأبدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية لكن ذلك أي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل معا محال لكونها تقبل الزيادة و النقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو متناه فإذن ثبت أن النفوس الموجودة بالفعل متناهية فإذن ليس حدوث الأبدان سببا لحدوث النفوس فإذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث البدن و استعداد المادة فهي قديمة.

الثالثة أنها لو كانت حادثة كانت غير دائمة

إذ كل كائن فاسد و كل ما هو أبدي فهو أزلي و قد ثبت أنها باقية أبدية كما سيجي‏ء بيانه فهي إذن أزلية.

أما الجواب عن الأول فلما سيأتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٣٣۴

الحدوث روحانية البقاء و على مذهب القوم من أن النفس حادثة مع المادة لا في المادة.

و أما عن الثاني فبأن النفوس المفارقة و إن كانت غير متناهية لكنها ليست مرتبة لا ترتبا طبيعيا و لا وضعيا و البرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الأعداد- إنما ينهض لو كانت مترتبة مجتمعة و إلا فلم يقم على استحالته برهان.

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة و لا فاسدة- و أما من جهة ما يقع تحت الكون فهي فاسدة أيضا كما أنها كائنة.

و أما حجج القائلين بحدوث النفوس

فمنها أنها لو كانت موجودة قبل الأبدان

فإما أن كانت واحدة أو كثيرة فإن كانت واحدة فإما أن تتكثر عند التعلق أو لا تتكثر فإن لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن و لو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه كل إنسان و ما جهله إنسان جهله كل إنسان و ذلك محال و إن تكثرت فما لا مادة له- لا يقبل الانقسام و التجزئة و إن كانت قبل البدن متكثرة فلا بد و أن يمتاز كل واحد منها عن صاحبه إما بالماهية أو لوازمها أو عوارضها و الأول و الثاني محالان لأن النفوس الإنسانية متحدة بالنوع فيتساوى جميع أفرادها في جميع الذاتيات و لوازمها- فلا يمكن وقوع الامتياز بها و أما العوارض اللاحقة فحدوثها إنما يكون بسبب المادة و ما فيها و مادة النفس بوجه هي البدن و قبل البدن لا مادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفة فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا على نعت الاتحاد و لا على نعت الكثرة- فإذن القول بقدمها باطل

و اعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه

أحدها أنه لم لا يجوز أن يقال إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت

و ليس لقائل أن يقول كل ما كان واحدا و كان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية فكانت جسما لأنا نقول ممنوع أن كل ما وحدته اتصالية فإنه قابل للانقسام و ليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٣٣٥

بمسلم أن كل قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها.

الثاني سلمنا أن النفوس كانت متكثرة قبل الأبدان

لكن لم قلتم بأنه لا بد و أن يختص كل منها بصفة مميزة لأنه لو كان التميز لأجل الاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضا متميزا عن غيره فإما أن يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره فيلزم الدور أو بشي‏ء ثالث فيلزم التسلسل و لأن المميز لا يختص بشي‏ء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشي‏ء عن غيره باختصاصه بشي‏ء لزم الدور.

الثالث سلمنا أنه لا بد في الأمور المتكثرة من مميز

فلم لا يجوز أن يكون المميز صفة ذاتية و بيانه بما بيناه من اختلاف النفوس بالنوع.

الرابع سلمنا أنه لا يتميز النفوس بشي‏ء من المقولات

فلم لا يجوز أن يتميز بشي‏ء من العوارض قولكم العوارض بسبب المادة و المادة هي البدن و قبل البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن متعلقة ببدن آخر- و كذلك قبل كل بدن ببدن آخر لا إلى نهاية و لا ينقطع هذه المطالبة إلا بإبطال التناسخ فإذن الحجة المذكورة في إثبات حدوث الأرواح مبنية على إبطال التناسخ- لكن الحكماء الذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث الأرواح حيث قالوا- لو جاز انتقال النفس من بدن إلى آخر لكان لبدن واحد نفسان لأن النفوس لا يحدث

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٣٣٦

عن المبادي إلا بسبب استعداد البدن فإذا حدث بدن باستعداده فلا بد أن يحدث عن المبادي نفس متعلقة به فلو تعلقت به نفس أخرى مستنسخة أيضا يلزم أن يجتمع لبدن واحد نفسان و هو محال فهذه حجتهم و هي مبنية على حدوث النفس و حدوثها مبتن على إبطال التناسخ فيلزم الدور و لأجل ذلك تعجب صاحب المعتبر أبو البركات البغدادي لما

ذكر هذا السؤال من ذهول المتقدمين و غفلتهم في مثل هذا المهم العظيم.

الخامس سلمنا أن النفوس لا تتناسخ

لكن لم لا يجوز أن تكون قبل الأبدان- موصوفة بعوارض تميز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله- لا إلى نهاية.

السادس المعارضة و هي أن النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهية و لوازمها

و إنما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم يكتسب شيئا من العوارض إذا فارقت الأبدان لا يكون فيها شيء من العوارض إلا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك- متعلقة بأبدان متغايرة فإن كفى هذا القدر في وقوع التمايز فكفى أيضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بأبدان متمايزة.

و ليس لأحد أن يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من أنها و إن لم تكتسب شيئا من الكمالات إلا أن لكل منها شعورا بهويته الخاصة و ذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى.

لأنا نقول شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما و ذلك يبطل أصل الحجة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۳۷

و أيضا لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان.

و الجواب أما عن الأول

فكل ذات واحدة شخصية موجودة إذا انقسمت و تكثرت بعد وحدتها فوجب أن يكون جزؤه مخالفا لكله ضرورة أن الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره فتلك المخالفة في الوجود إن كانت بالماهية و لوازمها أي منشأ تعددها في الوجود تخالفها بالماهية فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متمايزة دائما- لا في وقت دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الأمور المتعلقة بالأبدان متكثرة حينئذ و إن كانت مخالفتها لا بالماهية و لا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي- بالجزئية و الكلية تخالفا في المقدار فإن الجزئية و الكلية إذا لم يكونا بحسب المعنى و المفهوم كانتا لا محالة بحسب عظم المقدار و صغره و إلا لم يكن إحداهما أولى بالكلية- و الآخر بالجزئية دون العكس.

و أيضا أجزاء الشيء إذا كانت من جزئيات ماهيته كان ذلك الشيء مقدارا أو ذا مقدار فيلزم أن تكون النفس مقدارا أو متقدرا و هو باطل.

و أيضا لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء مماثلة لها بالماهية أو مخالفة لها فيكون كل واحدة من تعينات تلك الأجزاء إنما يحدث بعد التعلق بالأبدان فيكون كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة و ذلك هو المطلوب.

أقول بقي الكلام في أن هذه النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة الجوهرية- هل لها كينونة أخرى عقلية قبل وجود البدن كما أن لها عند استكمالها بالعقل بالفعل- كينونة أخرى عقلية تخالف كينونة النفوس الإنسانية المتفقة النوع أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلا فهذه مسألة يحتاج تحقيقها إلى استيناف بحث على نمط آخر- و ليس كل أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشمئز عنه أكثر الطبائع اشمئزاز

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۳۸

المزكوم لرائحة الورد.

و أما الجواب عن الثاني

فنقول إنه إشكال برأسه في باب التميز بالعوارض قد أورده هذا المورد مع عظم شأنه في غير هذا المقام و ما قدر على حله ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال هب أن الأمر كما قلتموه إلا أنا نعرف بالبداهة أن كل نوع من أنواع النفوس فإنها مقولة على أشخاص عديدة لأنا بالضرورة نعلم أن كل إنسان لا يجب أن يكون مخالفا لجميع الناس في الماهية و إذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحجة.

أقول مفاد ما يدريك لعل هذه المعرفة من بداهة الوهم بعد أن أقيمت الحجة القوية عندك على أن الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا يخفى ما في كلامه حيث جزم بالبداهة أولا أن كل نوع من أنواع النفوس مقولة على أشخاص عديدة و علل هذا الجزم بقوله لا يجب أن يكون كل إنسان مخالفا لجميع الناس في الماهية.

و الذي صح أن يقال في دفع هذا الإشكال هو أن المميز قد يكون ذاتيا للمتميز به عرضيا للأمر المشترك فيه و مثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهية كعروض الفصل لماهية الجنس و عروض الوجود و التشخص لماهية النوع فإن امتياز الإنسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية و لوازمها بالناطق و الناطق من عوارض ماهية الحيوان ليس من ذاتياتها ثم عروضه لها لو كان بعد وجودها لكان متوقفا على تميزها و تحصلها بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدور لكن هذا العروض- إنما يكون في ظرف التحليل العقلي دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس و الفصل بوجود واحد فلا يلزم أن يكون تميز المميز الفصلي للنوع الذي يتميز

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۳۹

به عن سائر الأنواع المشاركة له في ماهية الجنس متوقفا على تميز هذا النوع في نفسه أولا لأن الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجودا و إن تأخر عنه ماهية كالحال بين الوجود و الماهية و هكذا الأمر في المميزات الشخصية لأفراد النوع الواحد إذ التشخص عندنا بنحو الوجود و الوجود متقدم على الماهية في العين نحوا آخر من التقدم و زيادته عليها إنما هي بحسب التصور كما بين مرارا

و أما الجواب عن الثالث

فسنبين أن النفوس البشرية متحدة نوعا من حيث وجودها التعلقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهيولانية من القوة إلى الفعل و البرهان قائم- على أن القوى المتعلقة بالأجسام الكائنة الفاسدة لا يمكن أن يكون نوعها منحصرا في فرد لقصور جوهرها عن التمام و عدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الأبدي لما مر أن القوى الجسمانية متناهية الأفعال و الانفعالات.

و أما عن الرابع

فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهة إثبات الغايات.

و أما عن الخامس

فلأن العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات واحدة- لا يمكن أن يكون ورودها إلا بأسباب عائدة إلى القابل من جهة حركاته الاستعدادية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٣٤٠

التي لا تكون إلا في مادة جسمانية و قبل الأبدان لا يكون للنفوس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب سابقها بلاحقها و هكذا لا إلى بداية.

و أما عن السادس

فلأن النفوس الهيولانية يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لأن النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور و الطبائع المادية المتكثرة بسبب مميزات جسمانية ثم يلزم تعين كل منها بوجودها الخاص و هو عين شعورها بذاتها و ذلك الذي يستمر استمرارا ثانيا مع ضرب من التجدد الوجودي- فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائما و إن حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من أول تكونها إلى غاية كمالها الجوهري فالحاصل أن الامتياز في أفراد نوع واحد- لا بد و أن يكون أولا بشيء خارج عن الماهية و لوازمها و ذلك لا يكون إلا من عوارض المادة فالنفوس التي بعد الأبدان يتصور بينها التكثر و الامتياز الحاصل لها حين تلبسها بالأبدان ثم يستصحب حكم ذلك فيها بعد الأبدان لبقاء أثر التميز فيها و لو بالتبع- و أما النفوس التي قبل الأبدان فلا يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات و لا بالعرض بحسب التبعية و قد ثبت أن قبل عالم الحركات و الاتفاقات لا يمكن عروض مخصص خارجي و مميز عرضي مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية و الحقيقة فهذا ما يمكن أن يتكلف في تقرير هذه الحجة.

حجة أخرى على حدوث النفس

ذكرها أبو البركات فقال لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت إما متعلقة بأبدان أخرى أو غير متعلقة بأبدان أخرى و باطل أن تكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٣٤١

متعلقة بها لأن ذلك قول بالتناسخ ثم إنه أبطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من أن أنفسنا لو كانت في بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئا من تلك الأحوال التي مضت علينا- و نتذكر أنا كنا في بدن آخر و على حالة أخرى فلما لم نتذكر شيئا منها علمنا أنا ما كنا موجودين في بدن آخر و باطل أن لا يكون متعلقة ببدن آخر لأنها حينئذ تكون معطلة و لا تعطل في الطبيعة

و هذه الحجة ضعيفة بوجوه

الأول أن الحجة التي أوردها في بطلان التناسخ

الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة- لجواز أن لا يكون شيء من الأحوال و العلوم السابقة محفوظة في الذاكرة بل تكون منمحية بانمحاء المدارك و تبدل القوى و المشاعر اللهم إلا أن تكون الآثار الباقية- من باب أمور استعدادية و لهذا تتفاوت النفوس في الاستعدادات و تتخالف في الذكاء و البلادة و قبول التعاليم و اكتساب الملكات و غيرها.

الثاني أن التعطيل إنما يلزم إن كانت النفوس موجودة قبل الأبدان

بما هي نفوس و ليست متعلقة بالأبدان و أما إذا كانت لها نشأة أخرى و نحو آخر من الوجود فوق كونها نفسا كالعقل أو دون النفسية كالطبيعة و ما يجري مجراها فلم يلزم تعطيل.

الثالث أنها يجوز أن تكون موجودة

قبل هذه الأبدان في عالم آخر متعلقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۴۲

بأبدان آخر غير الأجساد الطبيعية عنصرية كانت أو فلكية فإن استحالة التناسخ- إنما يقام عليها البرهان إذا كان عبارة عن تردد النفوس و الأرواح في هذا العالم من بدن مادي آخر على سبيل الاستعداد و تهيؤ المواد كما يظهر من برهان استحالته حسب ما أصلناه كما سيجيء ذكره إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۴۳

فصل (۳) في إيضاح القول في هذه المسألة المهمة و تعقيب ما ذكروه و هدم ما أصلوه

اعلم أن هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور

و لذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها و وجه ذلك أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية و لا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الإنسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشآت سابقة و لاحقة- و لها في كل مقام و عالم صورة أخرى كما قيل

لقد صار قلبي قابلا كل صورة　　　فمرعى لغزلان و ديرا لرهبان

و ما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته و عسر فهم هويته و الذي أدركه القوم من حقيقة النفس ليس إلا ما لزم وجودها من جهة البدن و عوارضه الإدراكية و التحريكية و لم يتفطنوا من أحوالها إلا من جهة ما يلحقها من الإدراك و التحريك و هذان الأمران مما اشترك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۴۴

فيهما جميع الحيوانات و أما ما أدرك منها أزيد من ذلك و هو تجردها و بقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فإنما عرف ذلك من كونها محل العلوم و أن العلم لا ينقسم و محل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات و كل بسيطة الذات غير قابل للفناء- و إلا لزم تركبه من قوة الوجود و العدم و فعلية الوجود و العدم هذا خلف هذا غاية عرفانهم بالنفس أو ما يقرب من هذا و من ظن أنه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم- و من اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه إشكالات كثيرة لا يمكنها التفصي عنها- منها أن كونها بسيطة الذات ينافي حدوثها.

و منها أن كونها روحانية الحقيقة عقلية يناقض تعلقها بالبدن و انفعالاتها البدنية- كالصحة و المرض و اللذة و الألم الجسمانيين.

و منها أن بساطتها و تجردها عن المادة ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان– و مما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الأطوار منقلبة في الشئون الحسية و الخيالية و العقلية أن كل نفس من لدن أول تعلقها بالبدن و حدوثها إلى أقصى مراتب تجردها و عاقليتها و معقوليتها شيء واحد و جوهر واحد واقع تحت ماهية نوعية إنسانية– كوقوع الإنسان تحت ماهية جنسية حيوانية.

و أقول هاهنا دقيقة أخرى فيما يلزم هؤلاء القوم و هو أنهم معترفون بأن النفس فصل اشتقاقي مقوم لماهية النوع المركب منها و من الجسد في الخارج كالحساسة للحيوان– و الناطقة للإنسان و قائلون بأن الجنس و الفصل بإزاء المادة و الصورة في المركبات الطبيعية و قائلون أيضا إن الفصل المحصل لماهية النوع محصل لوجود جنسه و إن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۴۵

كون الجنس عرضا بالقياس إلى الفصل المقسم ليس معناه أنه من عوارضه الخارجية له– التي يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التحليلية– التي لا يتصور الانفكاك بين العارض و المعروض في هذا النحو من العروض إلا بضرب من الاعتبار الذهني فإذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفساني الإنسي حركة جوهرية و استحالة ذاتية لزم كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لأن النفس مبدأ فصل النوع الإنساني أعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية و كذا الحساس للحيوان بإزاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للأجسام الطبيعية و تلك الصور كالناطقة و الفصول الاشتقاقية بما هي فصول لا بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس و إن لم يحمل عليها بما هو مادة فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسما بأحد الوجهين المذكورين مع أنهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا و بقاء لا كما ذهبنا إليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهذا أحد البراهين– على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف و الكم و به ينحل كثير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۴۶

من الإشكالات الواردة في حدوث النفس و بقائها بعد الطبيعة و الجمهور لعدم تفطنهم بهذا الأصل الذي بيناه في هذا الموضع و قبل هذا بوجوه قطعية أخرى تراهم تحيروا في أحوال النفس و حدوثها و بقائها و تجردها و تعلقها حتى أنكر بعضهم تجردها– و بعضهم بقاءها بعد البدن و بعضهم قال بتناسخ الأرواح و أما الراسخون في العلم– الجامعون بين النظر و البرهان و بين الكشف و الوجدان فعندهم إن للنفس شئونا و أطوارا كثيرة و لها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة و بعضها مع الطبيعة و بعضها بعد الطبيعة و رأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۴۷

كمال علتها و سببها و السبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها كامل الذات تام الإفادة و ما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن– موقوف على استعداد مخصوص و شروط معينة و معلوم أن النفس حادثة عند تمام استعداد البدن و باقية بعد البدن إذا استكملت و ليس ذلك إلا لأن سببها يبقى أبد الدهر فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن و علمت معنى السببية و المسببية و أن السبب الذاتي هو تمام المسبب و

غايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها و غنائها و الذي يتوقف على البدن هو بعض نشآتها و يكون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأة الدنية و الطبيعة الكونية و هي جهة فقرها و حاجتها و إمكانها و نقصها لا جهة وجوبها و غنائها و تمامها و لو كان البدن شرطا لكمال هويتها و تمام وجودها كما في سائر الحيوانات و النباتات كان زوال البدن موجبا لزوالها- كما يلزم أن ينعدم بعدم الآلة و فساد المزاج البدني تصرف الصانع و عمله المحتاج إلى الآلة كسائر القوى المادية الداثرة الفاسدة المتجددة الزائلة و البرهان قائم على أن للنفس قوة عقلية تتصرف في العقليات بذاتها لا باستعمال آلة و هي كمالها الذاتي و جهة غنائها عن البدن و سائر الأجسام فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الأكوان المتجددة.

فالحق أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث و التصرف روحانية البقاء و التعقل

فتصرفها في الأجسام جسماني و تعقلها لذاتها و ذات جاعلها روحاني و أما العقول المفارقة- فهي روحانية الذات و الفعل جميعا و الطبائع جسمانية الذات و الفعل جميعا فلكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانية و لهذا حكمنا بتطورها في الأطوار- إذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الأجسام لأنها بذاتها مباشرة للتحريك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۴۸

الجزئي و الإدراكات الجزئية على سبيل الانفعال و الاستكمال لا على وجه الإفاضة و الإبداع.

و لنرجع إلى تتمة أقوال القوم و متمسكاتهم في باب حدوث النفس الإنسانية و قدمها

و تزييف ما قالوه و هدم ما أصلوه أما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث-

فمنها ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمة الإشراق

من قوله و ليس هذا النور أي النفس الإنسانية قبل البدن فإن لكل شخص إنساني ذاتا تعلم نفسها و أحوالها الخفية على غيرها فليست الأنوار المدبرة الإنسية واحدة- و إلا ما علم واحد كان معلوما للجميع و ليس كذلك فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة لا يتصور وحدتها فإنها لا تنقسم بعد ذلك إذ هي غير متقدرة و لا برزخية أي جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام و لا يتصور تكثرها فإن هذه الأنوار المجردة قبل الصياصي لا يمتاز بشدة و ضعف إذ كل مرتبة من الشدة و الضعف ما لا يحصى و لا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۴۹

عارض غريب فإنها ليست في عالم الحركات حينئذ فلما لم يكن كثرتها و لا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا يمكن وجودها.

أقول فيه نظر من وجوه

الأول أنه يرد على إبطال الشق الثاني

أنا لا نسلم أنها متحدة نوعا بمعنى أنها أفراد لنوع واحد متمايزة في الوجود بل هي بأجزاء شيء واحد وحدة عقلية أشبه منها بأفراد ماهية واحدة وحدة نوعية و المستند أن الجواهر العقلية- عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا

ماهية و تلك الوجودات متفاوتة بالأشد و الأضعف و معنى الأشد هو كون الوجود بحيث كأنه يشتمل على أمثال ما في الأضعف و يترتب عليه أضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف فهذه النفوس قبل نزولها في الأبدان متمايزة بجهات و حيثيات عقلية متقدمة على أكوانها الطبيعية بالذات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۵۰

لا بعوارض قابلية لاحقة لماهياتها و إليه الإشارة

بقوله ص: نحن السابقون اللاحقون

و قوله ص: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين

. و الثاني أنه يرد على إبطال الشق الأول

أنا لا نسلم لزوم ما ذكرتم إن أريد بالإدراكات الإدراكات المتوقفة على الآلات و إن أريد بها الإدراكات الغير المتوقفة على الآلات فلزومه مسلم و لا نسلم عدم اشتراك الكل فيها أ لا ترى أنها اشتركت في العلم بذواتها و في إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقفة على الآلات.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۵۱

و لعلك تقول إذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع الآلات فكان كل أحد منا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل أقول كلامنا في اتحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتحادها عند التعلق بالأبدان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۵۲

و الاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة أخرى و لا شبهة لأحد في أن نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه كيف و النفوس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط و يتأحد كل واحدة منها بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعي حيواني و في النشأة العقلية يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل و الجمعية باتحادها في عالم الأبدان- و عالم التفرقة في الجواز و عدمه و لو جاز اتحاد النفوس في عالم الأبدان لجاز اتحاد الأبدان بعضها ببعض لأن البدن لا يتشخص إلا بالنفس و الحاصل أن إدراك الشيء بآلة متقوم بتلك الآلة فإدراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات فلا يلزم أن يكون مدركاتها من حيث حصولها بآلات أخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها و لا لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التي بها أدركت تلك الإدراكات و المدركات.

الثالث أن قوله لا يتصور وحدتها

لأنها لا تنقسم بعد ذلك فيه أن الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية و النوعية و العددية و المقدارية و لكل وحدة كثرة تقابلها- و ليس كل وحدة تقابلها كل كثرة فإن موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية و كذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالأجزاء و قد علمت أيضا فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المعقولة

فكذلك فيما نحن فيه فإن النزول من نشأة العقل إلى نشأة الأبدان يقتضي تكثير الواحد و الصعود من هذه النشأة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۵۳

إلى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير و ليس تكثير الواحد و لا توحيد الكثير منحصرا فيما يتعلق بالمقادير و الأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جرمية.

و منها أيضا ما ذكره في ذلك الكتاب

و هو أنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب و لا شاغل عن عالم النور المحض و لا اتفاق و لا تغير في ذلك العالم فتكون كاملة فتصرفها في البدن يقع ضائعا ثم لا أولوية لتخصيص بعضها ببدن و الاتفاقات إنما هي في عالم الأجسام و ليس في عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك الطرف و ما يقال إن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل إذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات و التعلقات.

أقول قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الإشراق جوابا عن هذه الحجة أن للنفوس كينونة في عالم العقل و كينونة في عالم الطبيعة و الحس و كينونتها هناك تخالف كينونتها هاهنا و هي و إن كانت هناك صافية نقية غير محتجبة و لا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي و لكن قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها إلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۵۴

بالهبوط إلى الأبدان و الآلات بحسب الأزمنة و الأوقات و فنون الاستعدادات فتصرفها في الأبدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعا كما زعمه بل لحكمة جليلة لا يعلمها إلا الله و الراسخون في العلم.

ثم العجب أن هذا الشيخ و كثيرا ممن يسلك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم إلى عالم النور المحض و العقل الصرف من غير استلزام تجدد و إيجاب- و استيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد و تغير هناك- و حال الإعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك و غموض الفهم و دقة المسلك- و من هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الأبدان بعالم العقل البريء عن السنوح و التجدد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلك العالم و اتصالها بالأبدان و كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۵۵

ما يصحح أحد الأمرين من البدو و الإعادة يصحح الأخرى و لهذا كثيرا ما وقع في الكتاب الإلهي إثبات الإعادة بثبوت البداية كقوله تعالى **كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ**.

و اعلم أن حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم القدس موطن أبيها المقدس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد و موطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء و مرموزات الأنبياء و إشارات الأولياء و الحكماء الكبراء ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس و صعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى **لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ** و كقوله تعالى

في حكاية آدم و هبوطه من عالم الجنان **قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهٰا جَمِيعاً فَإِمّٰا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنْ تَبِعَ هُدٰايَ فَلاٰ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاٰ هُمْ يَحْزَنُونَ** و قوله تعالى **قٰالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتٰاعٌ إِلىٰ حِينٍ** و قوله تعالى **أَلْهٰاكُمُ التَّكٰاثُرُ حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقٰابِرَ** إلى قوله **ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ** و قوله تعالى **إِنْ مِنْكُمْ إِلاّٰ وٰارِدُهٰا كٰانَ عَلىٰ رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظّٰالِمِينَ فِيهٰا جِثِيًّا** و قوله تعالى **كَمٰا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقاً هَدىٰ وَ فَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلاٰلَةُ**

و في الحديث النبوي: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة

إشارة إلى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله و كيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه و وجهناه من أن للنفوس كينونة عقلية تجردية كما أن لها كينونة تعلقية و كما أن للأشياء الخارجية الجزئية ثبوتا في القضاء السابق الإلهي- و هي هناك مصونة عن التغير و المحو و الإثبات و هاهنا واقعة في الكون و الفساد و المحو و الإثبات لقوله تعالى **يَمْحُوا اللّٰهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتٰابِ** يعني اللوح المحفوظ عن التغير و التبدل.

و في كلام أمير المؤمنين ع: رحم الله امرأ عرف من أين و في أين و إلى أين

. فالأولى إشارة إلى حال النفس قبل الكون و الوسط إلى ما مع الكون و الآخر إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۵۶

ما بعد الكون

و في كلامه ع أيضا: و ليحضر عقله و ليكن من أبناء الآخرة فإنه منها قدم و إليها ينقلب

و روي عنه ع أيضا في ماهية النفس و مبدئها و معادها

: اعلم أن الصورة الإنسانية هي أكبر

حجة الله على خلقه و هي الكتاب الذي كتبه بيده- و هي مجموع صورة العالمين و هي المختصر من اللوح المحفوظ و هي الشاهد على كل غائب- و هي الطريق المستقيم إلى كل خير و الصراط الممدود بين الجنة و النار

. و قال معلم الفلاسفة أرسطاطاليس في كتاب أثولوجيا في فائدة هبوط النفس إلى هذا العالم ما معناه أنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل انتفعت به و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء و علمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها- و تراءت أعمالها و أفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها و هي في العالم العقلي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۵۷

فلو لا أنها ظهرت أفاعيلها و أفرغت قواها و صيرتها واقعة تحت الإبصار لكانت تلك القوى و الأفاعيل فيها باطلا و لكانت النفس تنسى الفضائل و الأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفية لا تظهر و لو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس و لا شرفها و ذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها و لو خفيت قوة النفس و لم يظهر لفسدت و لكانت كأنها لم تكن انتهى كلامه و في أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفة و رموز شريفة إلى هبوط النفس من ذلك

العالم و صعودها و حکایات مرشدة إلى ذلك منها قصة سلامان و أبسال و منها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليله و دمنه"- و منها حكاية حي بن يقظان" و للشيخ الرئيس" قصيدة في السؤال عن علة هبوط النفس أولها

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز و تمنع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۵۸

كل ذلك يفيد أن للنفس كينونة قبل البدن و وجودا في العالم الشامخ الإلهي- و أن لها عودا و رجوعا إلى ما هبطت منه و طلوعا لشمس حقيقتها و كواكب قواها من مغربها إما مشرقة مستقيمة و إما منكسفة منكوسة مكدرة و قوله قدس سره و ما يقال إن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها إلى آخره قلت في الحواشي إن سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الأصلي و نزولها عن أبيها المقدس العقلي و الحال التي توجب سقوطها عن ذلك العالم شئون فاعلها و جهات علتها و حيثياتها و قد وقع التنبيه سابقا على أن المعلولات النازلة الصادرة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۵۹

عن فواعلها إنما صدرت عنها بجهاتها و لوازمها الإمكانية و نقائصها و إمكاناتها و فقر ذواتها إلى جاعلها التام القيومي و يعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة إلى أبينا آدم و عن صدور النفوس عنها بالفرار من سخط الله و ذلك ليس إلا ما يقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود فإن النور الأنقص لا تمكن له في مشهد النور الأشد أ لا ترى أنك إذا أردت أن تنظر في مسألة إلهية شديدة الغموض لم تحكمها بعد و توغلت فيها توغلا قويا يكل ذهنك قبل أن يحصل لك ملكة الرجوع إليها و يكون سريع الانصراف منها إلى شغل آخر من الأمور الدنية فرارا من أن يحترق دماغك من استيلاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۶۰

ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على أعين الأخافيش

و إليه الإشارة في الحديث النبوي: إن لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى إليه بصره

و الحكماء ذكروا وجوها عديدة على طريق الرمز و الإشارة تشير إلى علة هبوط النفس.

فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أنباذقلس و هو أن النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم و إنما صارت إلى هذا العالم فرارا من سخط الله إلا أنها لما انحدرت إلى هذا العالم صارت غياثا للنفوس التي قد اختلطت عقولها.

و منها قال أفلاطون الرباني في كتابه فاذن علة هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول.

و منها ما قال هو أيضا في كتابه الذي يدعى طيماوس إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى و ذلك أن منها ما

أهبطت لخطيئة أخطأتها و إنما هبطت إلى هذا العالم لتعاقب و تجازى على خطاياها و منها ما أهبطت لعلة أخرى غير أنه اختصر في قوله و ذم هبوط النفس و سكناها في هذه الأجسام.

و قال في موضع آخر من كتاب طيماوس إن النفس جوهر شريف سعيد و إنما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۶۱

صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير فإن الباري لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس و صيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقنا في غاية الإتقان أن يكون غير ذي عقل و لم يكن ممكنا أن يكون العالم ذا عقل و ليست له نفس فلهذه العلة أرسل الباري تعالى النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه ثم أرسل نفوسنا و أسكنها في أبداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا و لئلا يكون دون ذلك العالم في التمام و الكمال فينبغي أن يكون في العالم الحسي من أجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي.

و منها ما قاله أرسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية من ذلك قوله الطبيعة ضربان عقلية و حسية و النفس إذا كانت في العالم العقلي كانت أفضل و أشرف و إذا كانت في العالم الحسي كانت أخس و أدنى من أجل الجسم الذي صارت فيه و النفس و إن كانت عقلية و من العالم الأعلى العقلي فلا بد أن ينال من العالم الحسي شيئا و تصير فيه لأن طبيعتها متلاحمة للعالم العقلي و العالم الحسي و لا ينبغي أن تذم النفس أو تلام على ترك العالم العقلي و كينونتها في هذا العالم لأنها موضوعة بين العالمين جميعا و إنما صارت النفس على هذه الحال لأنها آخر تلك الجواهر الشريفة الإلهية- و أول الجواهر الطبيعية الحسية و لما صارت مجاورة للعالم الحسي لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها و زينته بغاية الزينة و ربما نالت من خساستها ذلك إلا أن يحذر و يحترز.

و من ذلك قوله في موضع آخر إن النفس الشريفة و إن تركت عالمها العالي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۶۲

و هبطت إلى هذا العالم السفلي فإنها فعلت ذلك بنوع استطاعتها و قوتها العالية ليتصور الإنية التي بعدها و لتدبرها و إن هي أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها و تدبيرها إياه- و صارت إلى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل انتفعت به و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء و علمت ما طبيعته.

و منه قوله في موضع آخر إذا فارقت النفس العقل و أبت أن يتصل به و أن يكون هي و هو واحدا اشتاقت إلى أن تنفرد بنفسها و أن يكون و العقل اثنين ثم اطلعت إلى هذا العالم و ألقت بصرها على شيء من الأشياء دون العقل استعادت الذكر حينئذ و صارت ذات ذكر فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم ينحط إلى هاهنا و إن ذكرت إلى هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف.

و منه قوله في موضع آخر فإن قال قائل إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده فلا يخلو أنها تتوهمه أيضا بعد خروجها منه و ورودها إلى العالم الأعلى فإن كانت تتوهمه فإنها لا محالة تذكره و قد قلتم إنها إذا كانت في العالم الأعلى لا تتذكر شيئا من هذا العالم البتةقلنا إن النفس و إن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه و لكنه تتوهمه بتوهم عقلي.

و مما يدل أيضا من كلامه على أن النفس كان لها وجود في عالم العقل و وجود في عالم الطبيعة و أن كلا من الوجودين غير الآخر قول هذا الفيلسوف في الميمر الثاني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۶۳

فنريد الآن أن نذكر العلة التي بها وقعت الأسامي المختلفة على النفس و لزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذات فينبغي أن يعلم هل تتجزى النفس أم لا تتجزى- فإن كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها أم بعرض و إذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى أم بعرض فنقول إن النفس تتجزى بعرض و ذلك أنها إذا كانت في الجسم فقبلت التجزئة بتجزي الجسم كقولك إن الجزء المتفكر غير الجزء البهيمي و جزؤها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس إنما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها و إذا قلنا إن النفس لا تتجزى- فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي و إذا قلنا إنها تقبل التجزئة فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضي و ذلك أنا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حية- و الجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثة في جميع أجزائه انتهى هذا الكلام. و قد تبين منه أن النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات و لا بالعرض و هو وجودها العقلي و لها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة و ظاهر أن الوجود الذي يتجزى و لو بالعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى أصلا بذاته لا بالذات و لا بالعرض.

٣٦٣ و قال في موضع آخر منه إن العقل إذا كان في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه إلا على ذاته و إذا كان في غير عالمه أي في العالم الحسي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۶۴

فإنه يلقى بصره مرة على الأشياء و مرة على ذاته فقط و إنما صارت ذلك حال البدن- الذي صار فيه بتوسط النفس فإذا كان مشوبا بالبدن جدا ألقى بصره على الأشياء- و إذا تخلص قليلا ألقى بصره على ذاته فقط و العقل لا يستحيل و لا يميل من حال إلى حال إلا بالجهة التي قلنا و أما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء إلى آخر هذا الكلام و غير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا و تلويحا إلى أن للنفس كينونة قبل هذه النشأة و بعدها في عالم العقل يظهر لك بالمراجعة إليها و التأمل فيها.

ثم لا يخفى أن عادة الأقدمين من الحكماء تأسيا بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز و التجوزات لحكمة رأوها و مصلحة راعوها مداراة مع العقول الضعيفة و ترؤفا عليهم و حذرا عن النفوس المعوجة العسوفة و سوء فهمهم فما وقع في كلامهم أن النفس أخطأت و هبطت فرارا من غضب الله عليها فهم و أمثالهم يعلمون أن في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة أو اقتراف معصية و لا يتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات- بل عنوا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها و حصولها عن مبدئها و نقصها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۶۵

الموجب لتعلقها بالبدن أو كونها بالقوة فجريمتها الطبيعية نقص جوهرها و هبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية و كونها عقلا بالقوة و أنها لا تتسع القوة النظرية متمكنة عما من شأنها أن يصدر عنها إلا بعد حين يستعمل القوة العملية

في أفاعيلها الحيوانية و النفسانية فالنفس منصرفة الوجه عن أبيها المقدس بعلاقة و تلك العلاقة نحو من أنحاء وجودها و الفرار من سخط الله هذا الشوق الطبيعي إلى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهري بكمال وجودها الجوهري التجردي.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٣۶۶

و كذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين أن الظلمة حاصرت النور و حبسته مدة ثم أمددته و أيدته الملائكة فاستظهر على أهرمن الذي هو الظلمة فقهر الظلمة إلا أنه أمهلها إلى أجل مضروب و أن الظلمة حصلت من النور لفكرة ردية فهذا الحديث أيضا كان عن النفس فإنها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلا بالفعل كما برهن عليه- و الظلمة هي القوة الحيوانية و الطبيعية و انحصارها تسلط القوى عليها و انجذابها إلى العالم السفلي و إمداد الملائكة مصادفة توفيق القدر بهداية النفس لإشراق عقلي و خروجها إلى الفعل و الإمهال إلى أجل مضروب بقاء القوى إلى حين الموت أو قطع العلاقة و الفكرة الردية التفات النفس إلى الأمور المادية.

و من الاحتجاجات على بطلان تقدم الأرواح الإنسية على أبدانها

قول صاحب حكمة الإشراق و التلويحات في كتابه المذكور أن الأنوار المدبرة إن كانت قبل البدن فنقول إن كان منها ما لا يتصرف أصلا أي في بدن فليس بمدبر و وجوده معطل و إن لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل و ما بقي نور مدبر.

أقول قد ذكرت في الحواشي إيرادا عليه أن لنا أن نختار الشق الأول و نقول إن الوجود المفارقي للنفوس غير الوجود التعلقي لها و من ذهب من الأقدمين إلى أن للنفوس وجودا في عالم العقل قبل الأبدان لم يرد به أن النفس بما هي نفس لها وجود عقلي بل مراده أن لها نحوا آخر من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي نفس مدبرة فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الأبدان تعطيل و إنما يلزم التعطيل- لو لم يكن النفس بما هي نفس متصرفة في البدن و حينئذ يقع وجودها ضائعا معطلا- و لا يلزم التعطيل لو لم يكن وجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلا و هي بما هي نفس لا تنفك عن تدبير و مباشرة أصلا.

و لنا أيضا أن نختار الشق الأخير فإن حقية هذا الشق لا يوجب أن يجيء وقت وقع فيه الكل و ما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره و ذلك لأنه إن أراد بالوقت في قوله وقت وقع فيه الكل وقتا محدودا معينا و من لفظة الكل الجميع فذلك غير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٣۶٧

لازم مما ذكره و إن أراد به كل وقت أو أعم من ذلك و من لفظة الكل الأفرادي- فلا محذور فيه و ذلك لأن الزمان غير متناهي الأوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس- و وجود كل في وقت لا يلزم إلا وجود الجميع في أوقات غير متناهية و ذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

ثم نقول إن المبدأ العقلي الذي وجدت و انتشرت منه النفوس إلى هذا العالم- غير متناهي القوى و الجهات و الحيثيات الوجودية و كلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت على حالها لا تبيد و لا تنفد لأنه مبدع

من مبدإ الكل- و ليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية و لا أنها ذات ترتيب ذاتي أو وضعي حتى يرد الترديد الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها- و يلزم حينئذ ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس.

و إياك أن تتوهم مما ذكرناه أن وجود النفوس في المبدإ العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدإ القابلي أعني الهيولى الأولى و ذلك لأن وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل فإن وجوده في الفاعل أشد تحصيلا- و أتم فعلية من وجوده عند نفسه و وجوده في القابل قد يكون أنقص و أخس من وجوده في نفسه و بحسب ماهيته لأن وجوده في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم و وجوده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۳۶۸

عند نفسه أن يكون و أن لا يكون و له في الفاعل وجود بالوجوب و وجود النفوس عند مبدئها العقلي و أبيها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجز و لا متفرق و هذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين فإن قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة و هو ممتنع.

قلت هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء و ذلك لأن انقلاب الشيء عبارة عن أن ينقلب ماهية شيء من حيث هي هي إلى ماهية شيء آخر بحسب المعنى و المفهوم- و هذا ممتنع لأن الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي و كذا يمتنع أن ينقلب وجود ماهية إلى وجود ماهية أخرى من غير مادة مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها أو ينقلب حقيقة بسيطة إلى حقيقة بسيطة أخرى و أما اشتداد الوجود في كماليته و استكمال صورة جوهرية في نفسه حتى يصير متقوما بأوصاف ذاتية أخرى- غير ما كانت أولا فليس ذلك بممتنع لأن الوجود متقدم على الماهية و هو أصل و الماهيات تبعة له أ لا ترى أن الصور الطبيعية تتكامل و تشتد إلى أن تتجرد عن المادة و تنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الأعلى العقلي على وصف الوحدة و التجرد- و كذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئا واحدا جوهرا مبسوطا متحدا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۳۶۹

عقليا فتكثرت و تنزلت في هذا العالم و صارت لضعف تجوهرها متشبثة بأبدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية فليس في هذين الأمرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل فإن للأشياء النوعية و المفهومات المحدودة كالإنسان و الفلك و الأرض و الماء و غيرها أنحاء من الوجود و أطوارا من الكون بعضها طبيعية و بعضها نفسية و بعضها عقلية و بعضها إلهية أسمائية فإنك إذا تعقلت أو تخيلت أرضا أو سماء فقد حصلت في عقلك سماء عقلية- و في خيالك سماء خيالية كل واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما أن التي في الخارج عنك سماء بل الصورتان الأوليان أحق باسم السماء و أولى من التي في الخارج لأن التي في الخارج مموهة مغشوشة بغواشي زائدة و أمور خارجة عن ذاتها- و أعدام و ظلمات و أمور زائلة سائلة متجددة و كذا الحال في كل نوع من الأنواع الطبيعية- فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي فأي مفسدة في أن يكون للنفوس- التي هي صور بعض الأنواع الطبيعية كينونة على نحو آخر في العالم العقلي و من زعم أن كون معنى واحد موجودا بوجودات متعددة متخالفة النشآت يوجب قلب الماهية و

بطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الأشياء فإن العلم بالأشياء الغائبة عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم و تلك الصورة للشيء قد تكون عقلية و قد تكون خيالية و قد تكون حسية حسب درجات قوة العالم بها فالعالم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٣٧٠

إذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالأشياء صورة بسيطة عقلية تطابق أعدادا بل أنواعا كثيرة في الخارج و تلك الأعداد مع كونها متكثرة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية- فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي متحد بها إذا أخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط و قيد من وحدة أو كثرة عددية و كذا إذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية- الموجودة في عالم الأشباح و الأمثال يكون صورتها العلمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس أو موجودة في المادة بحسب الماهية و الحد مخالفة لها في نشأة الوجود و الهوية و كذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكية فقد علم أن لحقيقة واحدة نشأة وجودية بعضها أشد تجردا و أكثر ارتفاعا عن التكثر و الانقسام و عن الوقوع في الحركات و مواد الأجسام و إذا جاز أن يكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة إنسية تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانية و ما نقل عن فيثاغورث أنه قال إن ذاتا روحانية ألقت إلي المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعك التام يؤيد هذا المطلب و أنت يا حبيبي لو تيسر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك لرأيت هويات متعددة متخالفة الوجود كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء منك تشير إلى كل واحدة منها بأنا و هذا كما في المثل المشهور أنت أنا فمن أنا.

حجة أخرى ذكرها أيضا في كتاب حكمة الإشراق

بقوله إذا علمت لا نهاية الحوادث- و استحالة النقل إلى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية فاستدعت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص ٣٧١

جهات غير متناهية في المفارقات و هو محال.

أقول قد أشرنا إلى أن وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب زماني أو وضعي أو غير ذلك و الذي يلزم من كون النفوس- الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقلية يكون بها نحو وجودها العقلي أن يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التأثير و الفعل أعني بحسب الشدة و قد سبق الفرق بين اللاتناهي في الشدة و اللاتناهي في العدة أو المدة و ذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة و العدة و حيثية الإمكان- فإن جهات الخير و الوجوب غير متناهية شدة و جهات النقص و الإمكان متناهية شدة- و كذا عدة إلا بالقوة في أوقات و أدوار مختلفة كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أن لكل نوع جسماني- نورا مدبرا في عالم المفارقات و أن للنفوس البشرية نورا مدبرا عقليا و ذهب إلى أن النفوس أنوار ضعيفة بالقياس إلى النور المفارق و أنها بالنسبة إليه كالأشعة بالقياس إلى نور الشمس و أن

النور كله من سنخ واحد و نوع واحد بسيط لا اختلاف في أفراده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۷۲

إلا بالكمال و النقص فإذا كانت نسبة النفوس إلى مبدئها العقلي هذه النسبة فلزم أن يكون وجود ذلك المبدإ العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس و نوره كمال هذه الأنوار.

و حاصل هذا البحث أن وجود النفوس مجردة عن تعلقات الأبدان في عالم المفارقات- عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي كما أن وجودها في عالم الأجسام عبارة عن تكثرها و تعددها أفرادا أو أبعاضا حتى أن جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ و غير ذلك من الأعضاء كما أن جزءها الفكري غير جزئها الشهوي و جزءها الشهوي غير جزئها الغضبي إلا أن هذه التجزئة بنحو آخر غير تلك التجزئة و للنفس أنحاء من التشريح و التفصيل يعرفها الكاملون و هي غير تشريح البدن و الأعضاء الذي بينه الأطباء و المشرحون و هكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي و الحسي له تشريح و تفصيل بنحو آخر و وجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي إدراكي مجرد عن الأجسام الحسية دون الخيالية إلا أن ذلك الوجود أيضا عين الحياة و الإدراك و قد علمت أن الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ و سائر الأجسام الطبيعية و هي حيوان تام متشخص سائح سائر في دار الحيوان و نشأة الجنان.

ذكر تنبيهي:

و اعلم أن شارح كتاب حكمة الإشراق العلامة الشيرازي زيف هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ قدس سره في نفي قدم النفوس و تقدمها على الأبدان و نسبها إلى الإقناع بأن كلها مبتنية على إبطال التناسخ و زعم أن القول بالتناسخ مذهب قوي بل حق ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون و غيره و نحن مع أنا قد رأينا بطلان التناسخ و ألهمنا ببرهان لطيف على استحالته و فساده و حملنا كلام أفلاطون و الأقدمين على غير ما فهمه القوم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۷۳

و حملوه و وجهناه إلى غير ما وجهوه كما سيجيء لك بيانه في مباحث نفي التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في أبحاث هذا الشيخ النحرير في الحواشي بما يؤدي ذكره هاهنا إلى التطويل فارجع إلى الحواشي إن اشتهيت أن تسمعها ثم قال بعد ذلك و ذهب أفلاطون إلى قدم النفوس و هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه

لقوله ع:

الأرواح جنود مجندة فما تعارف

الحديث

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام

و إنما قيده بألفي عام تقريبا إلى أفهام العوام و إلا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة و محدودة بل هي غير متناهية لقدمها و حدوثه انتهى قوله.

أقول لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهمه- لزم منه محالات قوية منها تعطيل

النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن و تدبيرها- و قد علمت أن الإضافة النفسية ليست كإضافة الأبوة و البنوة العارضة و كإضافة الربان إلى السفينة و كإضافة رب الدار إلى الدار حتى يجوز أن يزول و يعود تلك الإضافة النفسية و الشخص بحاله بل النفسية كالمادية و الصورية و غيرها من الحقائق اللازمة الإضافات التي نحو وجودها الخاص مما لزمتها الإضافة و كالمبدعية و الإلهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها فالنفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقي فإذا استكملت في وجودها و صارت عقلا مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود و يصير وجودها وجودا أخرويا و ينقلب إلى أهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسي قديما لزم التعطيل بالضرورة و التعطيل محال.

و منها لزوم كثرة في أفراد نوع واحد

من غير مادة قابلة للانفعال و لا مميزات عرضية و هو محال.

و منها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدإ العقلي

ينثلم بها وحدة المبدإ الأعلى- إلى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تناهي النفوس المفارقة في الأزل و على القول بتناهي النفوس القديمة يلزم التناسخ و كثير من المفاسد المذكورة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۷۴

و بالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس إلى ذلك العظيم و غيره من أعاظم المتقدمين مختلق كذب كيف و هم قائلون بحدوث هذا العالم و تجدد الطبيعة و دثورها- و سيلان الأجسام كلها و زوالها و اضمحلالها كما أوضحنا طريقه و نقلنا أقوالهم فيه.

و إن كان مراده بذلك أن لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس و لا تناسخ الأرواح و ترددها في الأبدان لأنهما باطل كما مر- ثم إن الآيات و الأخبار الدالة على تقدم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه.

ثم قال و قد تمسك أفلاطون عليه بأن علة وجود النفس إن كانت موجودة بتمامها- قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة و إن لم تكن موجودة بتمامها بل به يتم توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها أو شرطها لكنها لا تتوقف و إلا وجب بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۷۵

ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة و أخصرها أنها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلة به فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت و إذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها و على هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة- استعدت لاشتعال من نار عظيمة فتنجذب النفس إليه بالخاصية أو البدن إليها كالمغناطيس و الحديد و ليس من شرط جذب المغناطيس للحديد أن يكونا موجودين معا انتهى‏أقول إنا سنبين كيفية حدوث النفس و تعلقها بالبدن و ما ذكره إشكال ستقف على حله و هو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقة و يلزم منه قدم المفارق- و كذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي

الذي هو صورة من صور ما في علم الله- و شأن من الشئون الإلهية و قد علمت أن وجود النفس و نفسيته شيء واحد و هي بحسب هذا الوجود صورة مضافة إلى البدن متصرفة فيه لا أن إضافتها إليه و تصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتى يزول و يعود كالإضافة التي بين المغناطيس و الحديد كما زعمه فالذي يحوج إلى البدن هو وجودها التعلقي و جهة نفسيتها و تصرفها فيه و استكمالها به و هذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن و كما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى أنها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية و ينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهرية المتوجهة إلى الغايات- و فناء الشيء إلى غايته الذاتية و مبدئه أشرف و أولى له فقوله و إلا وجب بطلانها ببطلانه مسلم و حق و قوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها إلى آخره- إن أراد به بقاء النفس بما هي نفس معينة فشيء من البراهين التي وجدناها لا يدل إلا على أن ما يكون موجودا بسيط الحقيقة لا يمكن أن يبطل و أما النفس بما هي نفس- و كذا كل صورة و طبيعة مادية محصلة للجسم فليست بسيطة الهوية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۷۶

فإن قال قائل إنه يلزم مما ذكرت أن كل نفس لم تبلغ في وجودها إلى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن و دثوره فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الأبدان- إلا نادرا قليلا في غاية الندرة.

فنقول إن للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان أخريان إحداهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل و الطبيعة و الأخرى النشأة العقلية فالأولى للمتوسطين و الناقصين و الأخيرة للكاملين المقربين.

إيضاح و تأكيد:

قوله و على هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها إلى آخره اعلم أن هذا كلام من يفرق بين التصرف الذاتي الطبيعي و بين التصرف الصناعي العرضي فوقع في هذا الإشكال الذي بيناه الاشتباه بين أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض و ذلك لأن حقيقة النفس و ماهيتها ليست كما تصورها من أن لها في نفسها لنفسها وجودا تاما و قد عرض لها بعد تمام وجودها التي يخصها- أن تتصرف في جسم من الأجسام و تدبره و تحركه و تنميه و تكمله و تطعمه و تسقيه- كمن تصرف في بناء أو غرس شجرة يقوم بتكميله و تعميره بإدخال أجسام أخرى كالتراب و الماء إليه حتى يبلغ إلى كماله فيكمله و يستكمل هو أيضا تكميلا و استكمالا عرضيين خارجيين عن هوية ذاته هيهات إن النفس ما دامت هي نفسا لها وجود ذاتي تعلقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي إلى البدن متقومة بحسب بعض قواها الحسية و الطبيعية به متعلقة به ضربا من التعلق.

و بالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي و هو نحو موجودية النفس كما أن تكميل الصورة للمادة تعلق ذاتي لها و هو نحو وجودها و كما أن حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده و لا يلزم من ذلك أن يكون النفس و لا الصورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۷۷

و لا العرض واقعة تحت مقولة المضاف لما علمت سابقا فزوال التصرف في البدن من النفس- هو بعينه زوال وجودها

في نفسها أو مساوق له إلا أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق و حينئذ لم يكن نفسا بل شيئا أرفع وجودا منها كما أنها قبل بلوغ الصورة الطبيعية و هي كمال أول لجسم طبيعي إلى مقام النفسية كان شيئا أخس وجودا و أدون مرتبة من النفس.

و أما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن

من أنها لو تقدمت على البدن لكان شيء واحد مفارقا و مخالطا للمادة و محال أن يكون الشيء الواحد مفارقا و مخالطا فمحال تقدم النفس على البدن فغير صحيح على هذا الوجه لا لما ذكره جماعة من أهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع و المطارحات من أن النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور و الأعراض و لا لما قيل إن المخالطة ليست إلا لعلاقة البدنية فلا يلزم مما ذكره القائل إلا كون شيء واحد مجردا عن العلاقة و ذا علاقة و هذا على هذا الوجه إنما يمتنع إذا كان التجرد و العلاقة وقعا معا فيستحيل اجتماعهما أما العلاقة في وقت و التجرد وقت آخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت و بعده أما بطلان الأول فلما علمت أن النفس في أول حدوثها صورة مادية ثم تصير مجردة فثبت كون شيء واحد مخالطا و مفارقا فليجز في عكسه و أما بطلان الثاني فلأن نفسية النفس و علاقتها بالبدن هذه العلاقة أمر ذاتي لها و هو نحو من أنحاء وجود الشيء بالذات و لهذا قسموا الجوهر إلى أقسام هي أنواع محصلة لمقولة الجوهر و عدوا من تلك الأنواع النفس نوعا قسيما للعقل فعلم أن النفس ليست ذاتا شخصية تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه- بإضافة زائدة عليه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۷۸

فالحل و التحقيق كما ذهبنا إليه من أن كون الشيء مفارقا عن المادة و مخالطا لها إنما يستحيل فيما لا يتبدل أنحاء وجوداته و نشآته فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود و مع التعلق نحو آخر و بعد التعلق نحو آخر و ليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامة لأن بينها علية و معلولية و وجود العلة لا يغاير وجود المعلول- إلا بالكمال و النقص و لا وجوده يغاير وجودها إلا بالنقص و الكمال فتأمل.

و بالجملة فللنفس الإنسانية نشآت بعضها سابقة و بعضها لاحقة فالنشآت السابقة على الإنسانية كالحيوانية و النباتية و الجمادية و الطبيعة العنصرية و النشآت اللاحقة كالعقل المنفعل و الذي بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعال و ما فوقه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۷۹

نقل كلام لتشييد مرام:

قد تمسك بعض الأفاضل على قدم النفس بأنها لو كانت حادثة- لافتقرت إلى علة بها يجب وجودها و هذه العلة إما أن تكون موجودة قبل حدوث النفس أو لا يكون كذلك و الأول يقتضي أن تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة و هو محال و الثاني لا يخلو إما أن تكون تلك العلة بسيطة أو مركبة لا جائز أن تكون بسيطة و إلا لافتقرت من حيث إنها حادثة إلى علة أخرى حادثة و من حيث إنها بسيطة إلى أن تكون علتها بسيطة- أما

الأول فلأنه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان إما أن لا يفتقر إلى علة أصلا و هو ظاهر البطلان أو تكون مفتقرة إلى علة دائمة و حينئذ يكون وجوده في بعض الأحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح و بطلانه ظاهر أيضا و أما الثاني فلأنه لو كان للبسيط علة مركبة فإن استقل كل واحد من أجزائها بالتأثير فيه فلا يمكن استناد المعلول إلى الباقي و إلا إن كان له تأثير في شيء من المعلول و للباقي تأثير في باقيه كان المعلول مركبا و إن لم يكن لشيء منها تأثير فيه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلة- فإن كان عدميا لم يكن مستقلا بالتأثير في الوجود و إن كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب إن كان بسيطا و في صدور البسيط عنه إن كان مركبا و إن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا و قد فرض مؤثرا هذا خلف- لا جائز أن تكون تلك العلة مركبة لما تقدم أن كلما علته التامة مركبة فهو مركب- لكن النفس يستحيل أن تكون مركبة فلا تكون علتها كذلك انتهى كلامه.

قال العلامة الشيرازي معترضا عليه لا يخفى أن كلامه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركب و قد علمت ما عليه في أواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز أن يكون للشيء البسيط علة مركبة.

أقول قد علمت منا في كلامنا على القاعدة المذكورة أجوبة جميع ما ذكره هو و غيره- و حل ما عقدوه في تجويز تلك القاعدة و تصحيحها من النقض الإجمالي على حجة فسادها- و المناقضة و المعارضة في مباحث العلة و المعلول من هذا الكتاب فارجع إلى النظر فيها إن اشتهيت حتى يظهر لك حقية أن المعلول البسيط لا يمكن أن يكون له علة مركبة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۸، ص ۳۸۰

و مع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لأنها غير بسيطة الحقيقة و كذا كل ما يوجد في الزمان و الحركة كالطبائع الصورية و غيرها و الله ولي الإنعام

فصل (٤) في أن النفس لا تفسد بفساد البدن

استدلت الحكماء عليه

كما قرره الشيخ و غيره بأن النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو إما أن يكونا معا في الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر- فإن كانا معا فلا يخلو إما أن يكونا معا في الماهية أو لا في الماهية و الأول باطل- و إلا لكانت النفس و البدن مضافين لكنهما جوهران هذا خلف و إن كانت المعية في الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعية لها و لا يوجب عدم الآخر و إما أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر في الوجود فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو البدن فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون زمانيا أو ذاتيا و الأول باطل لما ثبت أن النفس ليست موجودة قبل البدن و أما الثاني فباطل أيضا لأن كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء إذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن العلة كافية في إيجابه فلم تكن العلة علة بل جزءا من العلة هذا خلف فإذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس و التالي باطل لأن البدن قد ينعدم لأسباب أخر مثل سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فبطل أن يكون النفس علة للبدن و باطل أيضا أن يكون البدن علة للنفس لأن العلل أربع و محال أن يكون فاعلا لها فإنه لا يخلو إما أن يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته أو لأمر زائد على جسميته و الأول باطل و إلا لكان كل جسم كذلك و الثاني أيضا باطل أما أولا فلما ثبت أن الصورة المادية إنما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۸۱

تفعل ما تفعل بواسطة الوضع و كلما لا يوجد إلا بواسطة الوضع استحال أن يفعل فعلا مجردا عن الوضع و الحيز و أما ثانيا فلأن الصورة المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه و الأضعف لا يكون سببا للأقوى و محال أن يكون علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة و مستغنية عن المادة و محال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو غائية فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس فإذن ليس بين البدن و النفس علاقة واجبة الثبوت أصلا فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر.

فإن قيل أ لستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس و الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فإذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها.

فقالوا إنا قد بينا أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر فلا بد و أن يكون وجوده في ذلك الوقت لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث و كان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق أن يكون ذلك الشرط مستعدا لأن يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها و النفس لذاتها مشتاقة إلى الكمال لا جرم حصل لها شوق طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن و التدبير فيه على الوجه الأصلح و مثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه علة لعدم الحادث هذا صورة ما قرره المتأخرون كالشيخ الرئيس و من في طبقته.

أقول و فيه مساهلات و مواضع أنظار

أما في الاستدلال فنقول إن القول بأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۸۲

الصحابة بين النفس و البدن مجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل و معتقد سخيف كيف و هم قد صرحوا بأن النفس صورة كمالية للبدن و قد عرفوه بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة و حكموا بحصول نوع طبيعي له حد نوعي من جنس و فصل ذاتيين كالإنسان و الفلك و غيره و مثل ذلك التركيب يمتنع أن يكون يحصل من أمرين ليس بينهما علاقة العلية و المعلولية.

فالحق أن بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضايفين و لا كمعية معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط و تعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة و الصورة و التلازم الذي بينهما كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الأولى و الصورة الجرمية فلكل منها حاجة إلى الآخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها و النفس مفتقرة إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها الشخصية و حدوث هويتها النفسية.

إذا تقرر هذا فنقول قولهم فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما زماني أو ذاتي.

قلنا إن تقدمها على البدن ذاتي.

قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه إلا بعدمها.

قلنا الأمر هكذا فإن البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس- و لا وجوده مع عدمها و الذي يبقى بعد

النفس و ما يجري مجراها في نوعها على الإطلاق- ليس ببدن أصلا بل جسم من نوع آخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس- و النفس شريكة علة البدن.

فليس لأحد أن يقول لو كانت النفس علة للبدن لم تكن في فعلها مفتقرة إلى البدن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۸۳

لأن توسيط المادة بوضعها في تأثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فإذا لم تكن النفس في فعلها و لا في ذاتها مفتقرة إلى المادة لم تكن نفسا بل عقلا.

لأنا نقول النفس و كل صورة سواء كانت مادية الوجود أو مادية الفعل فإنما يؤثر في نفس تلك المادة و حالاتها لا على وجه الاستقلال أو بخصوصها بل على وجه الشركة مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت علة مقيمة للبدن و هي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة إلى البدن افتقار الصورة في أحوالها المشخصة إلى المادة القابلة.

و قولهم و الثاني أي كون البدن علة للنفس باطل لأن العلل أربع إلخ.

قلنا نختار أن البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفساني و قد سبق أن نفسية النفس أي كونها بحيث تتصرف في البدن و تستكمل أمر ذاتي لها و وجود حقيقي لها و ليست النفسية لهذا الوجود كالعوارض التي تلحق الشيء بعد تمام ذاتها و هويتها- بل كونها نفسا ككون الصورة صورة و المادة مادة من حيث إن المسمى و المفهوم الإضافي- موجود بوجود واحد و ككون الواجب صانع العالم و كما أن عالمية الباري بالأشياء- و قدرته على الكل ليست بأمر زائد على ذاته فكذا نفسية النفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبيري ليست بأمر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم و الماهية.

فقولهم في نفي كون البدن علة مادية إن النفس مجردة و المجرد مستغن عن المادة- فنقول المجرد و هو الذي يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالأجسام أصلا و ليست النفس كذلك فالدليل المذكور إن أقيم على أن الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها و لا تعلق لها بالأجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح و لكن كون الشيء عقلا مفارقا ينافي كونه نفسا مدبرا للبدن الجزئي المعين على وجه ينفعل و يستكمل به ضربا من الانفعال و الاستكمال و قد علمت أن ليس بين النفس و البدن مجرد معية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۸۴

كالحجر الموضوع بجنب الإنسان بل هي صورة كمالية للبدن و نفس له و يتركب منهما نوع طبيعي و مثل هذا الأمر كيف يكون مفارقا عن الأجسام و المفارق ليس وجوده هذا الوجود التعلقي و ليس كون البدن آلة لها ككون المنحت و المنشار آلة للنجار- حتى يستعملها تارة و يتركها أخرى و الذات المستعملة هي كما هي من قبل و من بعد و لا كونها في البدن ككون الربان في السفينة و صاحب الدار في الدار تدخل فيها و تخرج عنها و السفينة بحالها و الدار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفساني بعد البدن نعم قد دل على أن الجوهر المفارق العقلي- غير فاسد بفساد البدن.

بقي النظر في أن النفوس بعضها أو كلها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر- لا تعلق له بالجسم و لا حاجة إلى استعماله و الاستكمال به و بقي الكلام في كيفية هذا التحول و الانقلاب الجوهري و طرو حالة بها يصير الجوهر المتعلق الوجود بالمادة جوهرا مفارقا عنها و ستعلم كيفية هذا عن قريب.

و أما الذي ذكروه من أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير كان صدور الفعل عنه في وقت دون ما قبله موقوفا على شرط و شرط الحدوث لأمر غني في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل أو مؤثرا فيه كلام لا فائدة فيه فإن حدوث الشيء ليس إلا وجوده الخاص به و ليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد فإذا عدم الشرط عدم المشروط.

و أيضا لا معنى لكون أمر مادي استعدادا أو شرطا لوجود جوهر مفارق الذات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۸۵

غني الوجود عن المواد و أحوالها كما هو عندهم و بالجملة استعداد المادة لا يكون إلا لما يكون حالا من أحوالها و لا معنى لكون الشيء مستعدا لأمر مباين الذات عنه- فكن مترقبا لما يتلى عليك إن شاء الله تعالى

فصل (٥) في أن الفساد على النفس محال

ذكروا في بيانه حجتين

إحداهما أن النفس ممكنة الوجود و كل ممكن فله سبب في وجوده

فللنفس سبب و السبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۸۶

كان سببا استحال انعدام المسبب كما سبق ذكره في مباحث العلة و المعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها أو شيء من أجزاء سببها التام و الأسباب أربعة- و يستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلي لأن السبب الفاعلي لها كما سنبين جوهر عقلي مفارق الذات من جميع الوجوه عن المادة فيمتنع عدمه لأن الكلام فيه كالكلام في النفس و محال أن يكون انعدامها لانعدام السبب المادي لأنا قد بينا أن النفس ليست مادية بل مجردة و محال أن يكون لعدم السبب الصوري لأن صورة النفس بعينها ذاتها- و لأن الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلسل و محال أن يكون لعدم السبب التمامي لهذا الوجه أيضا فيمتنع عدم النفس مطلقا و أما الصور و الأعراض التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۸۷

العدم على أحد أسبابها حتى الفاعلية لكون فاعلها القريب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمزجة مختلفة يفيد استعدادات مختلفة و قد سبق أن الأمر هاهنا ليس كذلك.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۸، ص ۳۸۸

و ثانيتهما أن كل متجدد فإنه قبل تجدده ممكن الوجود

المتجدد و إلا لكان ممتنعا و الممتنع غير موجود فإذن المتجدد غير المتجدد هذا خلف و نعني بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت و ذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لأن الذي يوجد فيه إمكان وجود الشيء هو الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء أي استعداده القريب.

إذا ثبت ذلك فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء- يوجد فيه إمكان ذلك الفساد و ذلك الشيء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد و الذي فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد فإذن ذلك الشيء مادة النفس فيكون للنفس مادة فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صح عليها الفساد احتاجت إلى مادة أخرى و لزم التسلسل و هو محال و إذا انقطع التسلسل فذلك السنخ الباقي مما لا يجوز عليه الفساد و العدم و هو جزء النفس و لا يكون جزؤها الباقي ذات وضع و إلا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية و لكانت ذات وضع و حيز و هو محال كما بين و إذا كان ذلك الشيء الذي ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع و الحيز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها إذ لا نعني بالنفس إلا جوهرا مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم.

فإن قيل أ ليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز أن يحصل في تلك المادة قوة فسادها.

فنقول الفرق ثابت لأن الذي فيه قوة الحدوث هو البدن و ذلك مما يصح أن يبقى مع الحدوث أما الذي يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس و بالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا ما في مسفورات القوم و الحجتان إنما تنهضان دليلا على امتناع الفساد على جوهر بسيط- مباين الوجود عن المادة و لواحقها لا على امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٨، ص ٣٨٩

التعلقي و مثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه و حدوثه بحدوث البدن بل لا تجدد له أصلا فإن كل ما هو كائن فاسد و كل ما لا فساد له لا كون له و بالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع أن يكون حادثا و مفارقا عن المادة إلا بأن تقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية و صيرورته مجردا بعد ما كان متعلقا.

بقي الإشكال في أن وجوده التجردي كيف حدث و المجرد لا تعلق له بمادة و لا له استعداد وجود.

و الجواب عنه كما سيجي‏ء حسب ما وعدناه لك و أنموذج ذلك الجواب أن صيرورة النفس مجردة ليست عبارة عن حدوث وجود أمر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي و رجوعها إلى مبدئها الأصلي فبالحقيقة حدوث الأمر المجرد لشي‏ء- عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث الحافظة للنفس و هي خزانة معقولاتها- و أما الذي ذكر هاهنا من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث و حامل قوة الفساد و أن البدن فيه قوة حدوث النفس لأنه يبقى معها و ليس فيه قوة الفساد إذ لا يبقى معها.

ففيه مغالطة مبناها اشتراك لفظ القبول و إطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية و تارة بمعنى الانفعال و الاتصاف أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فإن حامل قوة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحي بل شي‏ء آخر كالنطفة و ما يجري مجراها- و هو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية و البدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۹۰

المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب و يجوز أن يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها و الذي يقبل الفساد شيء آخر هو باق مع الفساد ففي قابل كل من الطرفين أي الكون و الفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشيء و اعتبار ما فيه الشيء و إهمال الفرق بينهما مغلط فكن متيقظا فاستمع ما سيقرع سمعك يوم يناد المناد من مكان قريب

فصل (٦) في ذكر ميعاد مشرقي

اعلم أن المحقق الفاضل أفضل المتأخرين نصير الدين محمد الطوسي ره قد بعث رسالة إلى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسرو شاهي و سأل عنه بعض المسائل المعضلة طالبا للكشف عن وجوه إعضالها و حل عقد إشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب و كانت مسألة بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابة و قد قررها بقوله ما بال القائلين بأن ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الإنسانية و امتنعوا عن تجويز فنائها- فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا و إن جعلوها لأجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل- و كيف ساغ لهم أن جعلوا جسما ماديا حاملا لإمكان وجود جوهر مفارق مباين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۹۱

الذات إياه فإن جعلوها من حيث كونها مبدأ لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل- لإمكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لإمكان العدم و بالجملة ما الفرق بين الأمرين في تساوي النسبتين هذا ما ذكره بعبارته المنقحة الواضحة الدالة على أن ما أجيب عن هذا الإشكال في الكتب حتى في شرحه للإشارات غير مشبع و لا تام عنده.

و نحن قد أجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بأن البدن الإنساني- استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ به شخصه و نوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدرا للتدابير البشرية و الأفاعيل الإنسية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن إلا بقوة روحانية ذات إدراك و عقل و فكر و تميز فلا محالة تفيض من المبدإ الفياض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۹۲

الذي لا بخل و لا منع فيه جوهر النفس و حقيقتها فإذن وجود البدن بإمكانه الاستعدادي- ما يستدعي إلا صورة مقارنة له متصرفة فيه بما هي صورة مقارنة و لكن جود المبدإ الفياض- اقتضى صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة أو ذات مبدإ مفارق و كما أن الشيء الواحد- يجوز أن يكون جوهرا من جهة و عرضا من جهة أخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن لما تقرر عندهم أنها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية و عرض مفتقر إليه بحسب هذا الوجود الذهني العلمي بل كيف نفساني عندهم و كذا يجوز أن يكون شيء واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة أخرى

كالوجود و الماهية لشيء واحد فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية أو له ذات عقلية ماديا من حيث كونه متصرفا في البدن أو له قوة متصرفة في البدن فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات و مادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله و أما من حيث حقيقتها الأصلية أو مبدإ حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلا بالعرض و لا فاسدة بفساده و لا يلحقها شيء من نقائص الماديات إلا بالعرض فتدبر.

هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح و أما الذي نراه الآن أن نذكر في دفع هذا السؤال و حل الإعضال فهو أن للنفس الإنسانية مقامات و نشآت ذاتية بعضها من عالم الأمر و التدبير **قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي** و بعضها من عالم الخلق و التصوير **مِنْهٰا خَلَقْنٰاكُمْ وَ فِيهٰا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهٰا نُخْرِجُكُمْ** فالحدوث

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۹۳

و التجدد إنما يطرءان لبعض نشآتها فنقول لما كانت للنفس الإنسانية ترقيات و تحولات من نشأة أولى إلى نشأة أخرى كما أشير إليه بقوله تعالى **وَ لَقَدْ خَلَقْنٰاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰاكُمْ- ثُمَّ قُلْنٰا لِلْمَلاٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ** فإذا ترقت و تحولت و بعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ إلى البدن و أحواله و استعداده- فزوال استعداد البدن إياها يضرها ذاتا و بقاء بل تعلقا و تصرفا إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي لأن ذلك مادي و هذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها و مصيرها إلى المبدإ الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء و مثالها كمثال الطفل و حاجته إلى الرحم أولا و استغنائه عنه أخيرا لتبدل الوجود عليه و كمثال الصيد و الحاجة في اصطياده إلى الشبكة أولا- و الاستغناء في بقائه عند الصياد أخيرا ففساد الرحم و الشبكة لا ينافي بقاء المولود و الصيد و لا يضره و أيضا حاجة الشيء إلى أمر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية إليه كحاجة الوجود المعلولي إلى جاعل دون ماهيته لأنها غير مجعولة كما مر مع أنه من لوازم الوجود و ككون وجود المثلث معلولا و عدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولا.

ثم اعلم أن العلة المعدة علة بالعرض عند التحقيق و ليست عليتها كعلية العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول و ما ذكروه من قولهم كل ما لا حامل لإمكان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۹۴

وجوده أو عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود لا يستلزم القول بأن ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود إذ ربما يكون وجوده السابق من غير حامل كافيا في رجحان وجوده اللاحق و ذلك إذا كان وجوده اللاحق طورا آخر من الوجود بأن يكون كمالا و تماما لوجوده السابق و من نظر في مراتب الأكوان الاشتدادية لموجود كوني كالسواد في اشتداده و كحرارة الفحم في اشتدادها وجد أن حامل إمكان كل فرد ضعيف و قوته يزول عنه ذلك الإمكان و لا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد و إنما يزول نقصه و ضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية أن يكون زوال إمكان الشيء و استعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجوده و تبدل وجود الشيء قد يكون إلى عدمه و قد يكون إلى وجود أقوى و أكمل من وجوده المتقدم و من هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا

يستدعي إلا زوال وجودها البدني المفتقر إلى مادة البدن و زوال وجودها الأولى و تبدله لا يلزم أن يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الأقوى لها فالقاعدة المذكورة أي كون ما هو حامل لإمكان وجود الشيء فزواله أو زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم إلى عدم مطلق له بل ربما يكون تبدله إلى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۹۵

فإن قلت ننقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقي للنفس كيف حدث لها و كل حادث يفتقر إلى مادة و المجرد لا مادة له.

قلت الحادث هاهنا ليس في الحقيقة إلا اتصال النفس بذلك المفارق و انقلابها إليه- لا نفس وجود ذلك المفارق و ذلك الاتصال أو الوجود الرابطي أو ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد و حامل هذا الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن و حامل فعلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل و قد مر أن حامل قوة الشيء غير حامل وجوده و إن وجب أن لا يكون مباينا صرفا أيضا.

ثم إن الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطبائع حركة جبلية إلى غايات ذاتية كما مر غير مرة و أثبتوا لكل ناقص ميلا أو شوقا غريزيا إلى كماله و كل ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إنيته اتحد به و صار وجوده وجودا آخر و هذه الحركة الجبلية- في طبيعة هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة فإذا بلغت النفس في استكمالاتها و توجهاتها إلى مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلا فعالا بل ما كانت عقلا منفعلا أي نفسا و خيالا فزالت عن المادة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۹۶

و سلبت عنها القوة و الإمكان و صارت باقية ببقاء الله سبحانه.

و بالجملة تحقيق هذا المبحث و تنقيحه لا يتيسر إلا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال و مصير الأشياء في المبدإ المتعال و ذلك ميسر لما خلق له و اعلم أن نشأة الوجود متلاحقة متفاضلة و مع تفاوتها متصلة بعضها ببعض و نهاية كل مرتبة بداية مرتبة أخرى و آخر درجات هذه النشأة التعلقية أول درجات النشأة التجردية و عالم التجرد المحض ليس فيه حدوث و تغير و سنوح حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت في الفصل السابق فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة و تجدد فعليك بالتأمل الصادق و التفطن اللائق كي تدرك ما ذكرناه متنورا بيت قلبك بإشراق نور المعرفة على أرجائه من عالم الإفاضة و الإلهام- و الله يدعو إلى دار السلام

فصل (۷) في أن سبب النفس الناطقة أمر مفارق عقلي

قد سبق فيما مضى أن علة النفوس لا يجوز أن يكون هي الجسم بما هو جسم- و إلا لكان كل جسم كذلك و لا أيضا يجوز أن يكون قوة جسمانية لأن تلك القوة- لا يخلو إما أن يحتاج في وجوده إلى ذلك الجسم أو لا يحتاج إليه في وجوده بل في تأثيره فقط و كلا الشقين ممتنع فتأثيرها في وجود النفس ممتنع و قد فرضت مؤثرة هذا خلف أما بطلان

الأول فلوجوه.

أما أولا فلأن الصورة الجسمانية إذا فعلت في شيء كان فعلها لمشاركة القابل- و القابل هو الجسم و الجسم ممتنع أن يكون جزءا من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۹۷

و أما ثانيا فلأن الصورة الجسمانية إنما تؤثر بواسطة الوضع و حيثيته لأن حيثية الوضع داخلة في قوام وجوده الجسمي و يمتنع حصول الوضع بالقياس إلى ما لا وضع له.

و أما ثالثا فلأن العلة أتم و أقوى من المعلول و الجسماني أضعف وجودا من المجرد- لأن وجوده قائم بالمادة و وجود المجرد مستغن عنه فإذن المؤثر في النفس يمتنع أن يكون محتاجا إلى الجسم في وجوده.

و أما بطلان الثاني و هو أن يكون تلك القوة الموجدة للنفس غير محتاجة إلى الجسم في وجودها بل في موجديتها فلأن الذي يحتاج في فاعليته إلى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن أن يكون ذلك الجسم آلة متوسطة بينه و بين معلوله و توسيط الجسم لا يتصور إلا من جهة وضعه و مقداره إذ جسمية الجسم بالوضع و المقدار فلا محالة يختلف نسبته بالقرب و البعد إلى ما يؤثر فيه و بحسبهما يختلف تأثيره فتأثيره في شيء يتوقف على أن يكون ذلك الشيء قريبا منه ضربا من القرب إذ لو لم يتوقف على القرب و لم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب أن يكون تأثيره في القريب كتأثيره في البعيد- فلا يكون لذلك الجسم دخلا في التأثير لأن وجود الجسم و نحو تشخصه إنما يكون بوضع خاص له فإن كان التأثير في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه- وجب أن يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب و البعد فلا يكون أمرا مجردا روحانيا فإذن كلما يفعل بمشاركة الجسم و بواسطته فهو ذو وضع و ينعكس انعكاس النقيض إن ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يكون بواسطة الجسم و النفس مما لا وضع له- فإذن لا يمكن أن يوجد بواسطة الجسم فإذن فاعل النفس غني في ذاته و فاعليته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۹۸

عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة أمر قدسي مفارق عن المادة و علائقها سواء كان صورة أو نفسا أخرى و ذلك الأمر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء- و عند الأوائل و عظماء الفرس سمى روان‌بخش بلغتهم و وجه التسمية بالعقل أنه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته فإن كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل و المعقول- يجب أن يكون عاقلا لذاته و أن عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لأجل حضور صورة أخرى فذاته عقل و عاقل و معقول و إنما سمي بالفعال لوجوه ثلاثة- أحدها أنه موجد أنفسنا و مخرجها من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل- و ثانيها أنه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شيء بالقوة و هو كل المعقولات- بل كل الموجودات بوجودها العقلي فأطلقوا عليه فعال مبالغة في الفعل فعلى هذا كل عقل فعال.

و ثالثها أنه الموجد لهذا العالم و مبدأ صورها الفائضة منه على موادها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۳۹۹

و أما بيان أن ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود فهو لأنه آخر المفارقات العقلية الذي فيه شوب كثرة و الباري واحد حق في غاية العظمة و الجلال- و النفوس كثيرة.

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون بعض النفوس علة لبعض كنفس الوالد في نفس المولود- قلنا قد مر فيما سبق أن تأثير النفس في شيء بمشاركة الوضع فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس إليها و هذا أولى مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات من أن النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا النفس علة لوجود نفس فلا يخلو إما أن تكون واحدة- أو أكثر من واحدة فإن كانت واحدة فإما أن تكون معينة أو غير معينة و الأول محال لأنه ليس أحد المتفقين في النوع أولى بأن يكون علة للآخر دون العكس و الثاني أيضا محال لأن المعلول المعين يستدعي علة معينة و أما إن كانت كثيرة فهو باطل أيضا لأنه ليس عدد أولى من عدد فكان يجب أن يكون المؤثر في النفس الواحد جميع النفوس المفارقة و ذلك محال لأن الأقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير لأن المجموع الذي قبل زماننا أقل من هذا المجموع و كان كافيا و بعض آحاد المجموع إذا كان كافيا- لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فإذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة و لا ببعض آحادها دون بعض- فإذن يمتنع استناد وجود النفس إلى شيء من ذلك و هو المطلوب لأن هذه الحجة مبتنية على اتحاد النفوس في الماهية و هي عندنا كما سيجيء من أحوالها متخالفة الأنواع- بسبب رسوخ ملكاتها و أخلاقها الملكية أو الشيطانية أو البهيمية أو السبعية و إن كانت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۸، ص ۴۰۰

متحدة النوع في أول نشآتها و سزاجة ذاتها القابلة للهيئات و العلوم فلو كانت بعض النفوس- بعد خروجها في شيء من الملكات من القوة إلى الفعل علة لبعض لم يلزم ما ذكره